UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01867284 0

Digitized for Microsoft Corporation
by the Internet Archive in 2007.
From University of Toronto.
May be used for non-commercial, personal, research,
or educational purposes, or any fair use.
May not be indexed in a commercial service.

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

Digitized by Microsoft ®

Vu les traités internationaux relatifs à la **propriété littéraire**, on ne peut réimprimer cet Ouvrage sans l'autorisation des Auteurs ou de l'Editeur.

BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

Digitized by Microsoft ®

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN,

TRADUITS

PAR

M. VÉDRINE, Curé d'Arnac-la-Poste,

M. BANDEL, Curé de Saint-Sulpice-Les-Feuilles,

M. FOURNET, Curé de Mailhac.

TOME CINQUIÈME.

EX LIBRIS
ST. BASIL'S SCHOLASTIC
No. T72

PARIS,

LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR,

RUE CASSETTE, 23.

1858.

Digitized by Microsoft®

SEP 15 1053

Digitized by Microsoft®

OPUSCULES

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN.

OPUSCULE XLII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LES PUISSANCES DE L'AME.

CHAPITRE PREMIER.

Combien il y a d'ames, combien de degrés d'êtres vivants, combien de genres de puissances de l'ame, et d'abord de l'ame végétative.

Pour mieux voir le secours accordé à l'homme et le progrès du péché, nous allons faire quelques considérations sur l'ame et ses puissances. Avant tout, il faut supposer avec Aristote, dans le livre II de l'Ame, que l'ame est le premier principe de vie dans les choses inférieures. Car nous appelons vives les choses animées, et non-vives les choses inanimées. Cette vie, en effet, se manifeste par une double opération, savoir par la connoissance et le mouvement. C'est pourquoi les philosophes ont recherché la nature de l'ame à l'aide de ces deux choses. Mais je ne l'appelle le premier principe de la vie que parce que, bien que un corps puisse être le principe d'une opération vitale, comme l'œil de la vision, et le cœur d'une opération vitale, il

OPUSCULUM XLII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE POTENTIIS ANIMÆ.

CAPUT PRIMUM.

Quot sunt animæ, quot gradus viventium, quot genera potentiarum animæ. Et primo determinat de vegetativa.

Ut adjutorium homini collatum et progressum peccati plenius videamus, de anima et ejus potentias aliquid consideremus. In primis ergo oportet supponere cum Philosopho, in II. *De anima,* quod anima est primum principium vitæ in istis rebus inferioribus. Animata enim viva dicimus, inanimata vero non viva. Ista enim vita duplici operatione manifestatur, cognitione scilicet et motu. Unde et Philosophus, ut patet I. *De anima,* per ista duo animæ naturam investigaverunt. Pro tanto autem dico primum principium vitæ, quia licet aliquod corpus possit esse principium vitalis operationis, ut oculus visionis et cor

Digitized by Microsoft®

n'en est pas néanmoins le premier, parce que cela ne leur convient pas en tant que corps, mais en tant que corps d'une certaine façon, c'est-à-dire corps vivants, qualité qu'ils tiennent de l'ame, parce ce que ce qui est tel en acte tient cette qualité de quelque principe qui est son acte. Donc l'ame qui est le premier principe de la vie, n'est pas un corps, mais un acte du corps et quelque chose de plus élevé que le corps. Or, il en est ainsi maintenant, suivant Aristote, dans le second livre du Ciel et du Monde, que les choses infimes dans les êtres ne peuvent pas acquérir une bonté parfaite, mais elles en acquièrent une imparfaite par un petit nombre de mouvements, tandis que les choses supérieures acquièrent une bonté plus parfaite par un grand nombre de mouvements; les choses encore supérieures acquièrent la bonté parfaite par un petit nombre de mouvements. Enfin, la souveraine perfection se trouve en ce qui possède parfaitement la bonté sans aucun mouvement. Comme donc la nature humaine est placée entre la nature corporelle et la nature angélique, elle est ordonnée pour un plus grand bien que la nature corporelle qui est ordonnée pour un bien particulier quelconque, parce qu'elle est faite pour le même bien que les anges, savoir le bonheur; en conséquence elle a un plus grand nombre de vertus et d'opérations que les êtres corporels qui sont ordonnés pour un bien particulier, et que les anges qui l'excèdent dans les choses naturelles. Il y a donc dans l'ame plusieurs puissances qui lui ont été données pour acquérir la béatitude pour laquelle elle est finalement ordonnée. Or, ces puissances sont distinguées par les puissances et les objets, comme il est dit dans le second livre de l'Ame. Car la puissance, en tant qu'elle est puissance, est ordonnée pour l'acte, c'est pourquoi elle doit tirer le caractère de puissance de l'acte pour lequel elle est ordonnée. D'où il résulte que lorsque le caractère

---

vitalis operationis, non tamen est primum, quia hoc non convenit eis in quantum sunt corpora, sed in quantum sunt talia corpora, scilicet viva, quod habent per animam, quia quod est actu tale, hoc habet ab aliquo principio, quod est actus ejus. Anima ergo quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed actus corporis, et aliquid corpore altius. Nunc autem sic est secundum Philosophum, in II. *Cœli et Mundi*, quod ea quæ sunt infima in entibus, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. His vero superiora consequuntur perfectiorem bonitatem motibus multis, superiora vero his perfectam adipiscuntur bonitatem motibus paucis. Summa vero perfectio invenitur in eo, qui absque ullo motu perfecte possidet bonitatem. Quia ergo natura humana est inter corporalem et angelicam naturam constituta, ad majus bonum est ordinata, quam natura corporalis, quæ ordinatur ad aliquod particulare bonum, quia ad æquale cum angelis, scilicet ad beatitudinem, idcirco plures habet virtutes et operationes quam corporalia quæ ordinantur ad bonum particulare, et quam angeli qui jam in naturalibus excedunt. Sunt ergo in anima humana plures potentiæ ad hoc ut consequi possit beatitudinem, ad quam finaliter ordinatur. Istæ autem potentiæ per actus et objecta distinguuntur, ut dicitur II. *De anima*. Potentia enim secundum id quod est potentia, ordinatur ad actum, unde oportet rationem potentiæ accipere ex actu ad quem ordinatur : unde ubi diversificatur ratio actus, oportet quod diversi-

Digitized by Microsoft ®

de l'acte est diversifié, le caractère de la puissance doit l'être. Or, le caractère de l'acte est diversifié suivant le caractère de l'objet, comme il est dit au même endroit. En effet, l'acte de la puissance active est comparé à l'objet comme à son terme et à sa fin, comme étant la fin de l'action augmentative et le terme tout entier. L'acte, au contraire, de la puissance passive est comparé à l'objet comme au principe des actes, comme la vue à la couleur; or, tout acte tire son espèce du principe et de la fin. Il est donc évident que les puissances de l'ame se distinguent par les actes et les objets. Comme donc végéter, sentir et comprendre sont des actes différents par rapport aux différents objets, parce que végéter est quantité par rapport à l'objet, sensibilité qualité, et intelligence quiddité de la chose, il est clair que l'ame possède trois genres de puissances en général, savoir la puissance végétative, la puissance sensitive, et la puissance intellective. Et qu'on ne cherche pas à savoir, pour le présent, si elles existent dans une seule espèce de l'ame ou dans plusieurs, parce que de quelque manière qu'on le dise, elles sont toujours dites d'une manière quelconque puissances de l'ame humaine, parce que, quoique trois substances, elles ne sont cependant pas trois ames. Mais Aristote semble être d'un sentiment différent, dans le livre II de l'Ame, où il dit : « Nous appelons les puissances de l'ame puissances végétative, sensitive, appétitive, motive quant au lieu, et intellective. » Mais il ne faut pas s'en inquiéter, car, à proprement parler il y a trois ames, quatre modes de vivre et cinq genres de puissances de l'ame. En effet, la diversité des ames se tire de ce que l'opération de l'ame surpasse l'opération de la nature corporelle. Car on juge que l'ame est plus ou moins noble et plus ou moins parfaite, suivant que l'opération de l'ame est plus ou moins dépendante du corps. Or, l'ame raisonnable

ficetur ratio potentiæ, ratio autem actus secundum diversam rationem objecti diversificatur, ut dicitur in eodem. Actus enim potentiæ activæ comparatur ad objectum ut ad terminum et finem ejus, ut actionis augmentativæ est finis, et terminus est ipsum quantum. Actus autem potentiæ passivæ comparatur ad objectum, ut ad principium activum, ut visus ad colorem; ex principio autem et fine omnis actus recipit speciem. Patet ergo quod potentiæ animæ distinguuntur per actus et objecta. Quia ergo vegetare, sentire et intelligere sunt diversi actus respectu diversorum objectorum, quia vegetare est quanti ut objecti, et sensus qualis, intellectus autem quidditas rei, patet quod anima habet tria genera potentiarum in generali, scilicet vegetativum, sensitivum et intellectivum. Nec ad præsens fiat vis, utrum sint in una essentia animæ, vel in diversis, quia qualitercumque dicatur, semper aliquo modo dicuntur potentiæ animæ humanæ, quia etsi sint tres substantiæ, non tamen tres animæ. Sed contra hoc videtur esse Philosophus, II. *De anima,* ubi dicit, potentias autem animæ dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum et intellectivum. Sed istud non moveat nos, quia si volumus proprie loqui, tres sunt animæ et quatuor modi vivendi, et quinque genera potentiarum animæ. Diversitas enim animarum accipitur secundum quod operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Secundum enim quod operatio ipsius animæ magis aut minus dependet a corpore, secundum hoc nobilior aut imperfectior anima judicatur. Anima autem rationalis in tantum excedit naturam corpo-

Digitized by Microsoft®

excède la nature corporelle, par cela qu'elle exerce son opération propre sans organe corporel. Mais l'ame sensible dépend davantage de la matière corporelle, parce qu'elle ne peut exercer son opération sans organe corporel; néanmoins elle n'exerce pas cette opération au moyen d'une qualité corporelle, d'où il suit que les sens n'exercent pas leur action au moyen du chaud, de l'humide, du froid et du sec, quoique ces qualités soient requises pour la composition ou la disposition de l'organe par le moyen duquel s'exerce l'opération. Quant à l'ame végétative, elle est tellement plongée dans la matière qu'elle exerce son opération corporelle par un organe et une qualité corporelle. Elle excède néanmoins la nature corporelle en ce que elle est le principe intrinsèque des opérations des êtres vivants, tandis que les opérations des corps inanimés procèdent d'un principe intrinsèque. Que l'opération de l'ame végétative s'opère par une qualité corporelle, c'est ce que l'on voit, en propres termes, dans le livre second de l'Ame, où il est dit, que la digestion et toutes les suites de la digestion s'opèrent par le moyen de la chaleur régularisée par l'ame; c'est donc par cette considération que les ames sont distinguées. Pour les modes de vivre, ils sont distingués suivant les divers degrés des êtres vivants. En effet, il y a certaines choses qui n'ont que la vertu végétative, comme les plantes; il en est d'autres dans lesquelles avec la force végétative se trouve la puissance sensitive sans mouvement, comme les animaux imparfaits, les coquillages et autres choses de cette nature. Il en est d'autres qui à ces qualités ajoutent le mouvement local, comme les animaux parfaits, tels que le cheval et autres de ce genre. Il en est d'autres en qui se trouve l'intelligence, comme dans les hommes, et par cette considération l'appétitif ne constitue pas un degré d'êtres vivants, parce qu'il se trouve partout où se trouve

---

ralem, quod propriam operationem suam exercet sine organo corporali. Anima autem sensibilis dependet a materia corporali plus, quia suam operationem exercere non potest sine organo corporali, sed tamen istam operationem non exercet, mediante qualitate corporea, unde sensus suam operationem non exercet mediante calido, humido, frigido et sicco, licet istæ qualitates requirantur ad compositionem, seu dispositionem organi, per quod operationem suam exercet. Anima vero vegetabilis ita est immersa materiæ, quod per organum corporale et per qualitatem corpoream suam operationem exercet. In hoc tamen excedit naturam corporalem, quia est principium intrinsecum operationum vivorum, operationes vero corporum inanimatorum sunt a principio extrinseco. Quod autem operatio animæ vegetativæ fiat per qualitatem corpoream, aperte habetur II. *De anima*, ut dicitur, quod digestio et omnia quæ digestionem consequuntur, fiunt virtute caloris ab anima regulati; per hanc ergo considerationem animæ distinguuntur. Modi vero vivendi distinguuntur secundum gradus diversos viventium. Sunt enim quædam quæ solum habent vegetativum, ut plantæ; quædam, in quibus cum vegetativo invenitur sensitivum tantum sine motu, ut animalia imperfecta immobilia, ut conchilia et hujusmodi. Alia sunt, quæ cum istis habent motum localem, ut animalia perfecta, ut equus et hujusmodi. Alia sunt, in quibus invenitur intellectus, ut in hominibus, et per istam considerationem appetitivum non constituit aliquem gradum viventium, quia in

Digitized by Microsoft ®

le sensitif, comme on voit dans le livre second de l'Ame. Mais si nous considérons les genres des puissances, elles se trouvent distinguées par la diversité des objets. En effet, moins la puissance a rapport à un objet universel, plus elle est inférieure. C'est pourquoi le végétatif se rapporte au corps uni, parce qu'il ne circule que par ce corps. Le sensitif, au contraire, ne se rapporte pas seulement au corps uni, mais à un corps sensible uni ou non. Pour l'intellectif, il se rapporte généralement à tout être, par cela que tout être est intelligible. C'est pourquoi la puissance végétative est inférieure, la puissance sensitive supérieure, mais la puissance intellective suprême, et nous avons ainsi trois puissances de l'ame prises suivant les rapports de l'union des choses avec l'ame. Au contraire, suivant que l'ame est unie aux choses, nous avons deux puissances, parce que suivant que l'ame est inclinée à une chose extrinsèque, comme à sa fin, qui est le principe dans l'intention, on trouve l'appétitif; le mobile, quant au lieu, se reconnoît lorsque l'ame est inclinée vers une chose extérieure, comme au terme de son opération et du mouvement. Nous allons parler d'abord de l'ame et de la puissance végétative.

CHAPITRE II.

De l'ame végétative et de ses puissances.

Il faut d'abord remarquer que l'ame végétative est ainsi appelée de *végéter* ou *vivifier*. En effet, vivre se prend de deux manières, comme il est dit dans le second livre de l'Ame. Premièrement, vivre est l'acte premier de l'être vivant, et dans ce sens vivre est la même chose que avoir la vie, ou être vivant, et ainsi vivre pour les vivants c'est être, comme il est dit au second livre de l'Ame. Dans un autre

---

quibuscumque invenitur sensitivum, invenitur appetitivum, ut patet in II. *De anima*. Si vero considceremus genera potentiarum, sic distinguuntur secundum diversitatem objectorum. Quanto enim potentia respicit minus universale objectum, tanto est inferior: unde vegetativum est respectu corporis uniti, quia non currit, nisi corpus sibi unitum. Sensitivum autem non solum corpus sibi unitum, sed corpus sensibile respicit sive unitum, sive non. Intellectivum autem respicit omne ens generaliter, eo quod omne ens est intelligibile; ideo inferior est potentia vegetativa, superior sensitiva, sed suprema intellectiva, et sic habemus tres potentias animæ acceptas secundum quod res conjungitur ipsi animæ. Secundum vero quod e contrario anima conjungitur ipsis rebus, habemus duas potentias, quia secundum quod anima inclinatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est principium in intentione, accipitur appetitivum. Secundum vero, quod inclinatur ad rem extra, ut in terminum suæ operationis et motus, accipitur motivum secundum locum. De vegetativa anima et potentia prius considerandum est.

CAPUT II.

De anima vegetativa et ejus potentiis.

Advertendum tamen prius, quod dicitur anima vegetabilis a vegetando sive vivificando. Vivere enim, ut II. *De anima* habetur, dupliciter accipitur. Uno modo, vivere est actus primus ipsius viventis, et secundum hoc vivere idem est quod habere vitam, vel vivum esse, et sic vivere viventibus est esse, ut dicitur II. *De anima*.

Digitized by Microsoft®

sens vivre signifie user de la vie, ou exercer les œuvres de la vie. Vivre, dans le premier sens, provient de l'ame végétative en tant qu'elle est une forme substantielle et un acte du corps; mais dans le second sens, elle provient du végétatif en tant que puissance. En conséquence, en parlant du végétatif comme puissance, Aristote dit, dans le second livre de l'Ame, que ses opérations sont la génération, l'usage des aliments et l'accroissement. Car, ainsi qu'on l'a dit, la puissance végétative a pour objet le corps où elle est, auquel corps trois choses sont nécessaires. La première, qu'il possède l'être, et c'est à quoi est ordonnée la puissance génératrice; la seconde qu'il possède l'être parfait, c'est à cela qu'est ordonnée la puissance d'accroissement; la troisième, qu'il soit conservé dans l'état convenable, et c'est à quoi est coordonnée la puissance nutritive. Or entre ces puissances la puissance génératrice est la plus noble, comme il est dit dans le second livre de l'Ame, parce que les puissances nutritive et augmentative servent à la puissance générative, et la puissance nutritive à l'augmentative. De même, parce que la puissance génératrice exerce en quelque sorte son opération sur le corps d'une manière extérieure, puisque elle n'engendre pas le corps dans lequel elle se trouve, mais un autre, elle se rapproche davantage de la génération de l'ame sensitive, qui a son opération dans les choses extérieures. La puissance nutritive, qui est le principe de la conservation des êtres vivants en réparant les déperditions, possède quatre forces qui sont appelées naturelles, savoir, la force d'attraction qui attire l'aliment nutritif du corps; la force de rétention qui le retient jusqu'à ce que il soit digéré; la force de digestion qui digère ce que la puissance attractive a attiré, et la puissance de rétention a retenu; la force de répulsion qui expulse le résidu inutile des aliments. Ces forces opèrent par le

---

Alio modo, dicitur vivere uti vita, vel exercere opera vitæ. Vivere primo modo dictum est ab anima vegetativa prout est forma substantialis et actus corporis, sed secundo modo acceptum est a vegetativo, prout est potentia. Loquendo ergo de vegetativo ut est potentia, dicit Philosophus, II. *De anima,* quod ejus operationes sunt generare, alimento uti, et augmentum. Sicut enim dictum est, potentia vegetativa habet pro objecto corpus in quo est, ad quod corpus tria sunt necessaria. Unum est quod habet esse, et ad hoc ordinatur generativa. Aliud est, quod habeat esse perfectum; et ad hoc ordinatur augmentativa. Aliud est, quod in statu debito conservetur, et ad hoc ordinatur nutritiva. Inter istas autem potentias generativa est nobilior, ut dicitur II. *De anima,* quia nutritiva et augmentativa deserviunt generativæ, nutritiva vero augmentativæ. Item, quia generativa exercet suam operationem quodammodo in corpus exterius, quia non generat corpus in quo est, sed aliud magis accedit ad generationem animæ sensitivæ, quæ habet operationem suam in res exteriores. Nutritiva, quæ est principium conservationis viventium per restaurationem deperditi, habet quatuor vires, quæ naturales appellantur, scilicet attractivam, quæ attrahit alimentum nutritivum corporis; retentivam, quæ illud retinet donec digeratur; digestivam, quæ illud digerit quod attractiva attraxit et retentiva retinuit; expulsivam, quæ residuum ex nutrimento superfluum expellit. Hæ per quatuor qualitates primas operantur. Attractiva enim operatur per calidum et

Digitized by Microsoft ®

moyen de quatre qualités premières. La force d'attraction opère par le chaud et le sec, la force de rétention par le froid et le sec; la force de digestion par le chaud et l'humide, et la force d'expulsion par le froid et l'humide. La force augmentative est le principe de l'accroissement du corps et de la perfection de la quantité voulue. La force génératrice est le principe de la production de son semblable tel que l'on est, comme l'homme de l'homme, la plante de la plante. Cette puissance génératrice possède trois forces suivant Avicenne. La première est la force séminale qui produit la semence dans les mâles et les femelles; la seconde est la force transformatrice qui produit le mélange des qualités qui existent dans les semences en les appropriant à la complexion de chaque membre du corps à former; la troisième est la force formatrice qui, de ces semences ainsi mélangées, forme des membres et leur donne leur configuration respective.

CHAPITRE III.

De la puissance sensitive et des cinq sens extérieurs.

Après avoir parlé de la puissance végétative, nous allons passer à la puissance sensitive. Or cette puissance sensitive se divise en force appréhensive et force motrice. La force sensitive appréhensive se divise en appréhensive extérieurement et appréhensive intérieurement. L'appréhensive extérieurement se divise en cinq sens extérieurs. La distinction des sens, suivant Aristote, doit se tirer de ce qui appartient par soi au sens. Or, ce qui appartient par soi au sens est l'objet extérieur ou sensible par lequel le sens est destiné à être changé. C'est pourquoi ces cinq sens sont déterminés par la diversité des transformations du sens par l'objet sensible. Il y a deux transforma-

---

siccum. Retentiva per frigidum et siccum. Digestiva per calidum et humidum. Expulsiva per frigidum et humidum. Vis vero augmentativa est principium crementi corporis et perfectionis debitæ quantitatis. Vis autem generativa est principium producendi de se tale quale ipsum est, ut ex homine hominem, plantam ex planta. Hæc vis generativa habet tres vires secundum Avicennam. Prima est seminativa, quæ in masculis et fœminis semen generat. Secunda est immutativa, quæ virtutes quæ sunt in seminibus permiscet, contemperando secundum quod complexioni cujuslibet membri corporis formandi convenit. Tertia est formativa, quæ ex sic permixtis seminibus membra format et configurat.

CAPUT III.

De potentia sensitiva, et quinque sensibus exterioribus.

Viso de potentia vegetabili, videamus de sensibili potentia. Hæc autem potentia sensibilis dividitur, quoniam quædam est apprehensiva, et quædam motiva. Apprehensiva autem sensibilis dividitur in apprehensivam deforis et in apprehensivam deintus. Apprehensiva deforis dividitur in quinque sensus exteriores. Horum autem distinctio secundum Philosophum accipienda est secundum illud, quod per se ad sensum pertinet. Illud autem quod per se ad sensum pertinet, est objectum exterius, scilicet sensibile, a quo sensus natus est immutari. Unde secundum diversitatem immutationum sensus ab exteriori sensi-

Digitized by Microsoft®

tions : l'une, en tant que forme d'*immutation* ou similitude de forme, est reçue dans la chose transformée suivant l'être naturel, comme la chaleur dans l'objet réchauffé. L'autre est une immutation spirituelle, comme, par exemple, lorsque la similitude de l'être transformant est reçue dans l'objet transformé suivant l'être spirituel, comme la ressemblance de la couleur dans la prunelle qui n'en est pas colorée. Or, l'immutation spirituelle est essentielle au sens, parce que sans cela il n'y a point de sens; c'est pour cela que les corps spirituels ne sentent pas, quoiqu'ils soient transmués naturellement, et parce qu'ils ne le sont pas spirituellement. Il y a donc des sens dans lesquels on trouve l'immutation purement spirituelle, comme dans la vue. Dans d'autres, au contraire, avec l'immutation spirituelle on trouve aussi l'immutation naturelle. Or cela peut arriver ou du côté de l'organe ou du côté de l'objet. Du côté de l'objet l'immutation naturelle peut se faire de deux manières, ou relativement au son, comme on le voit dans l'ouïe, dont l'objet est le son qui est produit par la percussion et l'ébranlement de l'air. L'immutation du côté de l'objet peut arriver d'une autre manière par l'altération, comme on le voit dans l'odorat, dont l'objet est l'odeur qui est produite en lui, parce que la chaleur altère un corps spécial qui exhale une odeur dont il est le signe, parce que l'odeur se fait sentir davantage dans l'été. L'immutation naturelle peut se faire d'une autre manière du côté de l'organe, et c'est ce qui arrive dans le tact et le goût. Car la main qui touche un objet chaud devient chaude elle-même, et la langue s'humecte par l'humidité de la saveur.

Or la distinction de ces deux sens se tire de ce que, quoique le sens du goût suive le sens du tact dans la langue, il ne le fait pas néanmoins toujours et partout. Ou bien nous pouvons dire que l'organe

---

bili, accipiuntur isti quinque sensus. Est autem duplex immutatio. Una, in quantum forma immutationis, vel similitudo formæ accipitur in immutato secundum esse naturale, ut calor in calefacto. Alia est spiritualis immutatio, scilicet quando similitudo immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut similitudo coloris in pupilla, quæ non sit per hæc colorata. Spiritualis autem immutatio essentialis est sensui, quia sine illa non est sensus, propter quod naturalia corpora non sentiunt, licet immutentur naturaliter, quia non immutantur spiritualiter. Est ergo aliquis sensus, in quo invenitur immutatio spiritualis solum ut in visu. In quibusdam autem cum immutatione spirituali invenitur immutatio naturalis; hoc autem potest esse vel ex parte organi vel ex parte objecti. Ex parte objecti potest esse immutatio naturalis dupliciter, vel secundum sonum, ut patet in auditu, cujus objectum est sonus, qui causatur ex percussione et aeris commotione. Alio modo potest contingere immutatio ex parte objecti secundum alterationem, ut patet in olfactu, cujus objectum est odor, qui causatur ex eo, quod calidum alterat corpus ad hoc, quod spiret odorem, cujus signum est, quod odor magis sentitur in æstate. Alio modo potest esse immutatio naturalis ex parte organi, et hoc contingit in tactu et gustu. Manus enim tangens calidum calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporis.

Horum autem duorum sensuum distinctio ex hoc sumitur, quod licet sensus gustus comitetur sensum tactus in lingua, non tamen ubique. Vel possumus dicere, quod organum tactus immutatur primo et

Digitized by Microsoft ®

du tact est *immué* d'abord et par soi par la qualité qui lui est objectée proprement, tandis que l'organe du goût ne l'est que par celle qui lui est préliminaire, ce qui fait que la langue ne devient pas douce ou amère, mais humide ou sèche. La vue est ainsi définie par Damascène, livre II, chap. 18 : « La vue est le premier sens, dont les organes sont les nerfs et les yeux, parce qu'ils procèdent du cerveau; il sent suivant la première raison de la couleur, mais il distingue le corps coloré de la couleur. » Or, il est dit le premier sens, non par rapport à la constitution de l'animal, car dans ce sens le tact est le premier sens, comme il est dit dans le second livre de l'Ame, mais par rapport à l'appréhension, et aussi parce qu'il est le premier en dignité. D'où il est évident que les yeux sont l'organe le plus prochain et intrinsèque de la vue; mais les nerfs visuels sont l'organe intrinsèque et premier, et son objet est la couleur. L'ouïe est la force ordonnée dans les nerfs tendres procédant du cerveau, pour saisir le son produit par la commotion de l'air interposé entre la cause et l'objet de la percussion. Or l'objet de l'ouïe est le son, qui doit immuer l'ouïe par cela qu'il doit toucher l'air à l'état de repos dans la cavité du nerf auditif. L'odorat est la force ordonnée dans la partie antérieure du cerveau, dont les organes sont les narines, et deux parties molles semblables à des mamelons, par le moyen desquelles il renvoie au cerveau l'odeur qui lui a été transmise par l'air, auquel cette odeur vient se mêler. Le goût est la force ordonnée dans le nerf qui tapisse toute la surface de la langue pour saisir les différentes saveurs qui émanent des corps en contact avec elle. Le tact est la force disséminée dans les os, la chair et la peau. C'est par lui que l'on éprouve la chaleur, le froid, l'humidité, la sécheresse, la dureté, le moelleux, l'aspérité, la finesse. Aristote dit, dans le second livre de

---

per se a qualitate, quæ objicitur sibi proprie, sed organum gustus ab illa quæ præambula est illi. Unde lingua non fit dulcis, vel amara, sed humectosa vel sicca. Visus sic diffinitur a Damasceno, lib. II, cap. XVIII: « Visus est primus sensus, cujus organa sunt, quia ex cerebro progrediuntur nervi et oculi, et sentit secundum rationem primam coloris, dignoscit autem et cum colore coloratum corpus. » Dicitur autem primus sensus, non in constituendo animal, quia sic tactus est primus sensus, ut dicitur II. *De anima,* sed in apprehendendo, et etiam quia prior est dignitate. Unde patet quod organum proximum et extrinsecum visus sunt oculi; primum autem et intrinsecum sunt nervi visuales, istius autem objectum est color. Auditus est vis ordinata in nervis mollibus a cerebro procedentibus ad apprehendendum sonum causatum ex aeris commotione constricti inter percutiens et percussum. Objectum autem auditus est sonus, qui habet immutare auditum per hoc quod habet tangere aerem quietum collectum in concavitate nervi auditus. Olfactus est vis ordinata in anteriori parte cerebri, cujus organi sunt nares et duæ mollities similes capitibus mamillarum, per quas remittit ad cerebrum odorem sibi oblatum ab aere, cui hujusmodi odor permiscetur. Gustus est vis ordinata in nervo expanso supra corpus linguæ, ad apprehendendum diversos sapores resolutos ex corporibus contingentibus ipsum. Tactus est vis diffusa per ossa, carnem et cutem, per quem apprehenditur calor, frigus, humiditas, siccitas, durities et mollities, asperitas et lenitas. De uni-

Digitized by Microsoft®

l'Ame, relativement à l'unité du tact, qu'il est un dans le genre, mais qu'il est divisé en plusieurs, suivant l'espèce, et qu'il renferme par conséquent plusieurs contrariétés. Il peut néamoins être dit un, parce que, bien qu'il renferme plusieurs contrariétés, elles sont toutes contenues dans une contrariété qui nous est inconnue et innommée. Comme il arrive dans la vue qui a un organe unique, apparent à l'extérieur, savoir la prunelle, et un autre à l'intérieur où se forme le jugement, ainsi que le veut Aristote dans le livre *De Sensu et sensato*, il en est de même dans le tact, parce que l'organe où se fait la perception est la chair, et toute partie d'un égal mélange. Mais ce en quoi se fait le jugement en dernière analyse, c'est le nerf intérieur et le cerveau, lequel tout sensible qu'il est par soi, est néanmoins pour le nerf lui-même le principe de la sensation. La chair dans le tact est l'organe et le moyen, mais pour des raisons différentes, parce que elle est organe à raison de l'égalité de la commixtion qui est en puissance par rapport à toute excellence des qualités; mais elle est moyen à raison de l'égalité d'une commixtion semblable existant en elle, dont elle est le véhicule.

CHAPITRE IV.

Des quatre puissances sensitives intérieures suivant leurs natures.

Après avoir parlé de la vertu sensitive appréhensive extérieurement, il faut parler de l'appréhensive à l'intérieur. La nature n'étant pas défectueuse dans les choses nécessaires, comme il est dit dans le troisième livre de l'Ame, il doit y avoir dans l'animal autant de puissances et d'opérations qu'il en faut pour la vie de l'animal parfait. Or, il est nécessaire pour la vie de l'animal parfait qu'il saisisse la

---

tate tactus dicit Philosophus, II. *De anima*, quod est unus in genere, et dividitur in multos secundum speciem, et ideo plurium contrarietatum est. Tamen potest dici unus, quia, etsi sit plurium contrarietatum, omnes tamen continentur sub una contrarietate nobis ignota et innominata. Sicut autem est in visu, quod unum habet organum publicum extra, scilicet pupillam, aliud intra, in quo fit judicium, sicut vult Philosophus, in lib. *De sensu et sensato*, ita est et in tactu, quia organum in quo fit apprehensio, est caro et quælibet pars secundum æqualitatem mixta. Illud autem in quo ultimo fit judicium, est nervus interior, et cerebrum, quod licet sit de se insensibile, est tamen principium sentiendi ipsi nervo. Est autem caro in tactu, et organum, et medium, sed ratione diverso-rum, quia ratione æqualitatis commixtionis, quæ est in potentia respectu cujuslibet excellentiæ qualitatum, est organum; rationem vero æqualitatis commixtionis consimilis existentis in ea, est medium illud deferens.

CAPUT IV.

De quatuor potentiis sensitivis interioribus, secundum earum naturas.

Viso de virtute sensitiva apprehensiva deforis, videndum est de apprehensiva deintus. Cum enim natura non deficiat in necessariis, ut dicitur in III. *De anima*, tot potentias et operationes oportet esse in animali, quot requiruntur ad vitam animalis perfecti. Requiritur autem ad vitam animalis perfecti, ut non solum apprehendat rem cum actu est præsens, sed

Digitized by Microsoft ®

chose non-seulement lorsqu'elle est présente en acte, mais encore lorsqu'elle est absente en acte; parce que n'ayant pas unies à lui toutes les choses nécessaires, il a besoin d'être mû vers la distance. Mais comme il est mû par l'appréhension, il ne pourroit être mû vers une chose distante et absente, s'il ne saisissoit la chose absente. Puisqu'il saisit cette chose par les sens extérieurs, seulement quant à sa présence, il a dû nécessairement avoir la vertu sensitive par le moyen de laquelle il saisiroit la chose absente, et retiendroit son espèce. Donc, comme les sens propres et le sens commun sont ordonnés pour l'appréhension des formes sensibles dans la présence de la chose, il en est de même des autres forces dans l'absence de la chose. Or, ces forces appréhensives sont les cinq sens suivant Avicenne, mais quatre suivant Averrhoès, La première est le sens commun, la seconde est la *fantasia,* la troisième force est imaginative, la quatrième estimative ou *cogitative*, la cinquième mémorative. Mais suivant Averrhoès, la *fantasia* et l'imaginative sont la même puissance. Néanmoins, il est plus vrai de dire qu'elles sont au nombre de quatre. Le sens commun, suivant Avicenne, est une vertu à laquelle se rapportent toutes les choses sensées. C'est donc le sens commun d'où dérivent les sens propres, c'est à lui que toutes leurs impressions vont aboutir, c'est en lui que toutes se réunissent. Son organe est la première concavité du cerveau, où naissent les nerfs des sens particuliers; et c'est là la raison pour laquelle, relativement à la distinction de l'esprit animal, les sens propres dérivent du commun; pour ce qui est de l'appréhension et de la renonciation du sens commun, elle se fait en acte par les sens propres, parce que elle ne saisiroit rien si les sens propres ne revenoient à lui avec leurs profits, comme dit Avicenne. Or, cette puissance est nécessaire à l'animal, pour trois opérations que doit

---

etiam cum actu est absens, quia cum non habeat omnia necessaria sibi conjuncta, oportet quod moveatur ad distantiam. Cum autem moveatur per apprehensionem, non posset moveri ad rem distantem et absentem, nisi rem absentem apprehenderet. Cum ergo per sensus exteriores apprehendat rem, solum quantum ad sui præsentiam, necesse habuit habere virtutem sensitivam, per quam rem absentem apprehenderet, et ejus speciem retineret. Sicut ergo sensus proprii et sensus communis ordinantur ad apprehensionem formarum sensibilium in rei præsentia, sic et aliæ vires in rei absentia. Istæ autem vires apprehensivæ sunt quinque sensus secundum Avicennam, sed quatuor secundum Averrhoem. Prima est sensus communis, secunda est phantasia, tertia imaginativa, quarta æstimativa seu cogitativa, quinta memorativa. Secundum autem Averrhoem phantasia et imaginativa sunt eadem potentia. Verius tamen dicitur quod sunt quatuor : sensus communis secundum Avicennam est virtus cui redduntur omnia sensata. Est ergo sensus communis a quo omnes sensus proprii derivantur, et ad quem omnis impressio eorum renuntiatur et in quo omnes conjunguntur. Ejus enim organum est prima concavitas cerebri, a quo nervi sensuum particularium oriuntur, et hinc est quod quantum ad distinctionem spiritus animalis, sensus proprii derivantur a communi; quantum vero ad apprehensionem et renuntiationem sensus communis, fit in actu per proprios, quia nihil apprehenderet, nisi per hoc, quod sensus proprii redeunt ad ipsum cum suis lucris, ut dicit Avicenna. Ista autem potentia est animali necessaria propter tria, quæ habet

Digitized by Microsoft®

faire le sens commun. La première c'est de percevoir toutes les sensations communes que ne saisit pas le sens propre; car le sens propre ne perçoit pas de première main et par soi la figure ou le mouvement, mais bien comme par accident. Mais le sens commun perçoit par soi les choses sensibles communes qui sont au nombre de cinq, suivant Aristote, dans le second livre de l'Ame, savoir : le mouvement, le repos, la grandeur, la figure, le nombre. Car, dit ce Philosophe au même endroit, le sensible est de trois espèces. L'un est propre et n'est point senti par un autre sens et il ne se produit pas d'erreur dans le sens propre par rapport à lui, comme la vue par rapport à la couleur, l'ouïe par rapport au son. Un autre est commun et se divise en cinq branches qui répondent au sens commun, ainsi que nous l'avons dit. Le troisième est dit sensible par accident. Le second acte du sens commun est de percevoir plusieurs sensibles propres, ce que ne peut pas un sens propre quelconque. En effet, un animal ne peut pas juger que le blanc est doux ou ne l'est pas, ou établir une différence entre les sensations propres, sans qu'il y ait un sens qui connoisse toutes les sensations propres, et c'est là le sens commun. Le troisième acte est de sentir les actes des sens propres, comme lorsque je sens que je vois; car le sens propre n'a pas cette aptitude, comme on le prouve dans le lirre II de l'Ame, parce que l'objet d'un sens propre est un objet unique. C'est pourquoi l'acte et l'objet de la vue, savoir la couleur, étant deux objets de cognition, le jugement de l'un et de l'autre n'appartient pas à un seul sens propre. La seconde force intérieure est la *fantasia*, qui est un mouvement produit par le sens suivant l'acte, comme il est dit dans le troisième livre de l'Ame, parce que la *fantasia* est une puissance mue par une espèce sensible, par

---

facere sensus communis. Primum est quod habet apprehendere omnia sensata communia, quæ sensus proprius non apprehendit. Non enim sensus proprius primo et per se apprehendit figuram vel motum, sed quasi per accidens; sensus autem communis per se apprehendit sensibilia communia, quæ sunt quinque secundum Philosophum, II. *De anima*, scilicet motus, quies, magnitudo, figura, numerus. Est enim triplex sensibile, ut ibidem dicit Philosophus. Unum est proprium, quod scilicet non contingit alio sensu sentiri, et circa quod non contingit sensum proprium errare, ut visus circa colorem, auditus circa sonum. Aliud est commune, quod dividitur in quinque, ut dictum est, quæ per se respondent sensui communi. Tertium dicitur sensibile per accidens, ut album, quod est Darii filius, quia album sentitur per se, cui accidit Darii filium esse. Secundus actus sensus communis est apprehendere plura sensibilia propria, quod non potest aliquis sensus proprius. Non enim potest animal judicare album esse dulce vel non esse, vel ponere diversitatem inter sensata propria, nisi sit aliquis sensus qui cognoscat omnia sensata propria, et hic est sensus communis. Tertius vero actus est sentire actus propriorum sensuum, ut cum sentio me videre. Non enim potest hoc sensus proprius, ut probatur II. *De anima*, quia unius sensus proprii unum est objectum. Unde cum actus et objectum visus, scilicet color, sint duo cognoscibilia, judicium utriusque non pertinet ad unum sensum proprium. Secunda vis interior est phantasia, quæ est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur III. *De anima*, quia phantasia est potentia mota a specie sensibili, per quam et sensus proprius et sensus communis fit

Digitized by Microsoft ®

le moyen de laquelle le sens commun et le sens propre sont mis en acte. Mais elle n'est pas seulement mue par cette espèce, elle la retient encore dans l'absence de la chose que reçoit le sens commun. Or recevoir et retenir dans les corps, c'est deux opérations qui se rattachent à des principes différents. Car l'humide reçoit bien et retient mal. Le sec, au contraire, retient bien et reçoit mal. Donc la puissance sensitive étant un acte d'un organe corporel, il faut qu'il y ait une autre puissance qui reçoit les espèces des sensibles et les conserve, et cet organe se trouve derrière l'organe du sens commun dans la partie du cerveau qui ne contient pas autant d'humidité que sa partie antérieure où est situé l'organe du sens commun, et elle peut conséquemment mieux retenir les formes sensibles en l'absence de la chose. La troisième force sensitive est estimative, et sa nécessité est aussi évidente. En effet, l'animal est non-seulement impressionné par ce qui peut lui occasionner du plaisir ou de la peine suivant les sens, parce qu'ainsi il ne seroit pas nécesaire de supposer en lui autre chose, si ce n'est l'appréhension et la rétention des formes dans lesquelles les sens trouvent du plaisir ou de la répulsion; mais il en est qui évitent ou recherchent certaines choses à cause des diverses autres commodités, ou utilités et dangers, comme la brebis fuit le loup, non à cause de sa couleur et de sa figure qui ne lui conviennent pas, mais comme un ennemi de sa nature. De même, l'oiseau ramasse des pailles, non parce qu'elles lui plaisent, mais parce qu'elles lui sont utiles pour construire son nid. Il faut donc placer dans l'animal quelque principe de perception des intentions de ce genre, différent de la fantaisie, dont l'immutation se fait par la forme sensible et non la perception de cette sorte d'intentions, et cette vertu est estimative en même temps qu'appréhensive des intentions qui ne sont pas reçues

---

in actu. Non solum autem movetur ab illa specie, sed etiam ipsam in absentia rei retinet, quam sensus communis recipit. Recipere autem et retinere in corporibus reducuntur ad diversa principia. Nam humidum bene recipit et male retinet. Siccum vero e contrario bene retinet et male recipit. Cum ergo potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipit species sensibilium et quæ conservat, et hujus organum est post organum sensus communis in parte cerebri, quæ sic non abundat humido, sicut prima pars cerebri, in qua situm est organum sensus communis, et ideo melius potest retinere formas sensibiles re absente. Tertia vis sensitiva est æstimativa et hujus necessitas sic patet. Animal enim non solum movetur propter delectabile et contristabile secundum sensum, quia sic non esset necesse ponere in eo, nisi per apprehensionem et retentionem formarum, in quibus sensus delectatur vel horret; sed aliquando fugit vel quærit aliqua propter diversas alias commoditates, vel utilitates, et nocumenta, sicut ovis fugit lupum non propter indecentiam coloris vel figuræ, sed quasi inimicum suæ naturæ. Similiter avis colligit paleam, non quia delectat sensum, sed quia utilis est ad nidificandum. Oportet ergo ponere in animali aliquod principium perceptionis hujusmodi intentionum aliud quam phantasiam, cujus immutatio est a forma sensibili, non autem perceptio hujusmodi intentionum. Et hujusmodi virtus est æstimativa, quæ est apprehensiva intentionum quæ per sensum non accipiuntur. Unde Algazel dicit : « Æstimativa

Digitized by Microsoft®

par les sens. C'est ce qui fait dire à Algazel : « Cette vertu est estimative qui perçoit d'un objet sujet à sensation ce qui n'est pas susceptible de sensation, comme la brebis pour l'hostilité du loup. » En effet, elle ne le fait pas par le moyen de la vue, mais par une autre vertu qui est dans les brutes, et qui est l'intelligence dans les hommes. De même que l'on connoît par l'intelligence ce que l'on ne connoît pas par les sens, quoique cette connoissance ne s'opère qu'au moyen des sens, cette action est estimative quoique d'une manière inférieure. Or l'organe de cette puissance dans les brutes est placé dans l'hémisphère postérieur du cerveau. Dans les hommes, au contraire, il est placé dans la cellule médiane du cerveau, appelée syllogistique. D'où il arrive que, bien que quant aux formes sensibles, il n'y ait pas de différence entre l'homme et les autres animaux, parce qu'elles s'opèrent par infusion provenant des choses sensibles extérieures, il y a néanmoins une différence quant aux intentions, comme certains animaux perçoivent des intentions particulières à l'homme par le seul instinct naturel, tel que ce qui est bon, convenable, nuisible. Mais l'homme, en outre de cela, est favorisé d'une certaine collation, aussi cette force, qui dans les animaux est appelée estimative naturelle, s'appelle cogitative dans l'homme, en lui procurant des intentions par une certaine collation ; elle est aussi appelée raison particulière, parce qu'elle confère les intentions individuelles, comme la raison universelle confère les intentions universelles. Avicenne a placé une autre puissance entre l'estimative et la fantaisie, dont le rôle est d'opérer la composition et la division entre les formes imaginées, comme lorsque de la forme de l'or et de la forme de montagne que nous avons dans l'imagination, nous composons une autre forme de montagne d'or que nous n'avons jamais vue. Mais comme nous n'avons vu cette opération que dans les hommes, nous ne devons

---

est virtus apprehendens de sensato quod non est sensatum, sicut ovis inimicitias lupi. » Hoc enim non facit per oculum, sed per aliam virtutem quæ est in brutis, hoc quod est intellectus in hominibus ; sicut enim aliquis cognoscit per intellectum, quod non cognoscit per sensum, licet non cognoscat nisi accipiendo a sensu, ita æstimativa, licet modo inferiori. Organum autem hujus potentiæ ponitur in brutis in posteriori parte mediæ partis cerebri. In hominibus autem ejus organum ponitur media cellula cerebri, quæ syllogistica appellatur. Unde licet quantum ad formas sensibiles, non fit differentia inter hominem et alia animalia, eo quod fiunt per infusionem a sensibilibus exterioribus, tamen quantum ad intentiones est differentia aliqua : sicut aliqua animalia percipiunt hujusmodi intentiones, quæ sunt bonum, et conveniens, et nocivum solo instinctu naturali. Homo autem ultra hoc per quamdam collationem, et ideo quæ in aliis animalibus dicitur æstimativa naturalis, in homine dicitur cogitativa, quæ per quamdam collationem hujusmodi intentiones adinvenit, quæ etiam ratio particularis dicitur, quia scilicet est collativa intentionum individualium, sicut ratio universalis intentionum universalium. Avicenna vero posuit unam potentiam inter æstimativam et phantasiam, cujus sit componere et dividere inter formas imaginatas, sicut cum ex forma auri imaginati et montis, componimus unam formam montis aurei, quam nunquam vidimus. Sed quia hanc operationem

Digitized by Microsoft ®

pas pour cela supposer une nouvelle puissance sensitive. Il suffit pour cela dans l'homme de la force imaginative ou fantaisie, comme dit Averrhoès, dans son livre *De Sensu et sensato*. La quatrième force sensitive intérieure est la mémorative ou mémoire. Suivant Algazel la mémoire est la force conservatrice des intentions que perçoit l'estimative, et par conséquent elle est le réservoir des intentions; de même que la fantaisie ou imagination est la conservatrice des formes et leur réservoir, et ces intentions ne sont pas sensées, mais provenant des sens. Or l'organe de cette puissance se trouve dans la concavité postérieure du cerveau. C'est pourquoi Avicenne dit dans le livre VI, *De naturalibus*: « La force mémoriale est celle qui est placée dans la concavité postérieure du cerveau contenant ce qui est perçu par la force d'estimation, relativement aux intentions non sensées des choses singulières et sensibles. » Il en est autrement dans les hommes que dans les brutes, parce que dans les brutes il n'y a que la mémoire d'une manière propre, et la réminiscence plus improprement. Suivant Avicenne et Algazel, dans les brutes l'instinct de la nature tient lieu de l'inquisition, de sorte que par l'intention propre il passe à la propre forme sensible, et de la forme sensible et de la propre imagination à la chose qui l'a reçue dans le passé, et c'est ainsi que les brutes épient le moment de se venger, se souviennent des injures et des bienfaits, et cette réminiscence est subite. Dans les hommes, au contraire, non-seulement il y a mémoire, mais même réminiscence qui s'opère par une certaine collation des intentions individuelles préliminaires aux formes, en discourant syllogistiquement jusqu'au dernier objet cherché. Or, la puissance estimative et la puissance mémorative n'ont pas cette excellence dans l'homme par ce qui est propre à la partie sensitive, mais par affinité et proximité de la

non vidimus nisi in hominibus, non debemus propter hoc ponere novam potentiam sensitivam. Ad hoc enim sufficit in homine virtus imaginativa vel phantasia, ut dicit Averrhoes in libro suo *De sensu et sensato*. Quarta vis sensitiva interior est memorativa vel memoria. Est autem memoria, secundum Algazelem, vis conservativa harum intentionum, quas apprehendit æstimativa, et ideo est arca intentionum; sicut phantasia vel imaginativa est conservatrix formarum et arca illarum, et istæ intentiones non sunt sensatæ, sed a sensibus elicitæ. Organum autem hujus potentiæ est in posteriori concavitate cerebri. Unde Avicenna, VI. *De naturalibus*, vis memoralis est quæ est ordinata in posteriori concavitate cerebri, continens quod apprehendit vis æstimationis de intentionibus non sensatis singularium et sensibilium. Differenter est autem in hominibus et in brutis, quia in brutis memoria sola proprie; reminiscentia autem minus proprie, quia secundum Avicennam et Algacalem, in brutis instinctus naturæ est loco inquisitionis, ut per propriam intentionem veniat in propriam illius formam sensibilem, et ex forma sensibili et propria imaginatione in rem, a qua est accepta in præterito, et sic bruta observant tempus vindictæ et memorantur injuriarum et beneficiorum, et illa recordatio subita est. In hominibus vero non solum est memoria, sed etiam reminiscentia, quæ fit per quamdam collationem intentionum individualium præviarum ad formas syllogistice discurrendo usque ad ultimo quæsitum. Istam autem excellentiam non habent in homine æstimativa et memorativa per id quod est proprium parti sensitivæ, sed per

Digitized by Microsoft®

raison universelle par une certaine influence. Car, la vertu inférieure est toujours fortifiée par son union avec une vertu supérieure, parce que ce qu'il y a de plus élevé dans la nature inférieure atteint ce qu'il y a de plus bas dans la nature inférieure, comme dit Denis. D'après cela on voit l'excellence qui se trouve dans les puissances de l'ame sensitive. Car le sens propre ne peut pas saisir tout d'abord et par soi les choses sensées communes, mais bien par accident, tandis que le sens commun le fait. Le sens propre ne peut saisir qu'une seule chose sensée, tandis que le sens commun peut en saisir plusieurs. Le sens propre ne peut connoître un acte propre, ce que fait le sens commun. De son côté le sens commun ne peut saisir une chose sans la présence extérieure de la chose, tandis que la *fantasia* retient la forme d'une chose en l'absence de cette même chose. La fantasia ne peut saisir et retenir que les formes tirées des choses sensibles; tandis que la puissance estimative peut saisir les intentions relatives à ces formes. Mais quoique la puissance estimative puisse saisir ces sortes d'intentions, elle ne peut pas cependant les retenir, comme le fait la puissance mémorative, et outre cela la puissance sensitive ne peut pas saisir la forme de la chose et l'abstraire des conditions matérielles, c'est pourquoi la forme saisie par le sens extérieur sans l'intérieur est toujours particulière.

CHAPITRE V.

De la vertu motive sensitive de l'animal.

Nous allons parler maintenant de la vertu sensitive motive. La vertu sensitive motive se divise en naturelle et animale. La naturelle est celle qui ne subsiste pas par l'appréhension, et n'est pas soumise

---

affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem per quamdam influentiam. Semper enim virtus inferior fortificatur ex conjunctione sui cum virtute superiori, eo quod supremum naturæ inferioris attingit infimum naturæ superioris, ut dicit Dionysius. His visis, patet quomodo est excellentia in potentiis animæ sensitivæ. Sensus enim proprius non potest apprehendere sensata communia primo et per se, sed quasi per accidens; sensus autem communis potest. Item, sensus proprius non potest apprehendere nisi unum sensatum; sensus vero communis plura. Item, sensus proprius non potest actum proprium cognoscere, quod facit sensus communis. Item sensus communis non potest aliquid apprehendere, nisi ad præsentiam rei extra. Phantasia autem formam rei retinet, re absente. Item, phantasia non potest apprehendere nec retinere, nisi formas a sensibilibus acceptas. Æstimativa autem potest intentiones circa hujusmodi formas apprehendere. Æstimativa vero, licet possit hujusmodi intentiones apprehendere, non tamen retinere, quod habet memorativa, et ultra hoc non potest virtus sensitiva formam rei apprehendere et abstrahere a conditionibus materialibus, ideo semper forma apprehensa a sensu exteriori sine interiori, est particularis.

CAPUT V.

De virtute animalis, motiva sensitiva.

Viso de virtute sensitiva apprehensiva, videndum est de virtute motiva. Motiva autem sensitiva dividitur, quia quædam est naturalis, quædam animalis. Naturalis est, quæ non manet per apprehensionem, nec est subjecta imperio rationis, et talis

Digitized by Microsoft ®

à l'empire de la raison; telle est la force vitale et pulsative qui fait battre les artères et le cœur par le moyen de la dilatation et de la constriction, et cette puissance est dans le cœur comme dans son organe propre; c'est pour cela qu'elle n'a l'être que dans les animaux parfaits qui ont les poumons et le cœur. Cette force, par le moyen de l'aspiration et de la respiration, tempère convenablement la chaleur du cœur et du corps. La force motive animale est celle qui meut par appréhension, qui subit une division; une meut par manière de direction, une autre par manière de commandement, une troisième par manière d'exécution. La force motive par manière de direction c'est la fantasia et l'estimative, en tant qu'elles montrent à l'appétit la forme ou l'intention convenable ou non convenable. En effet, la fantasia meut en montrant les formes sensibles, l'estimative en montrant les intentions, et les motives en commandant ou produisant le mouvement, comme le concupiscible, l'irascible qui sont des parties de l'appétit sensitif. Le concupiscible, en effet, est la force qui commande le mouvement pour produire le rapprochement des choses qui sont jugées nécessaires ou utiles, et cela par l'attrait du plaisir. L'irascible est la force commandant le mouvement pour repousser ce qui est jugé nuisible ou dangereux, et cela par l'ardeur de la vengeance ou du triomphe. La force qui exécute ce mouvement est une force extérieure répandue dans les muscles, les bras et les nerfs des membres. Il faut néanmoins remarquer qu'il y a de la différence entre la sensibilité et la sensualité, parce que la sensibilité comprend toutes les forces sensitives, tant appréhensives qu'appétitives; tandis que la sensualité ne signifie proprement que la partie de l'ame sensible qui produit le mouvement pour rechercher ou fuir ce qui paroît propre ou non à la volupté de l'animal, et c'est suivant l'ordre au comman-

est virtus vitalis et pulsativa quæ movet arterias et cor secundum dilatationem et constrictionem. Et hujusmodi est in corde sicut in proprio organo: unde solum habet esse in animalibus perfectis pulmonem et cor habentibus. Et hæc vis per spirationem et respirationem est principium contemperandi calorem cordis et corporis. Motiva animalis est quæ movet per apprehensionem, et hæc dividitur, quia quædam movet per modum dirigentis, quædam per modum imperantis, quædam per modum exequentis. Motivæ per modum dirigentis sunt phantasia et æstimativa, in quantum appetitivi ostendunt formam vel intentionem convenientem vel disconvenientem. Phantasia enim movet ostendendo formas sensibiles, æstimativa ostendendo intentiones; motivæ autem imperantes et facientes motum, sicut concupiscibilis et irascibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi. Concupiscibilis enim est vis imperans motum, ut appropinquetur ad ea quæ putantur necessaria, vel utilia, et hoc appetitu delectandi. Irascibilis est vis imperans motum ad repellendum id quod putatur nocivum vel corrumpens, et hoc appetitu vindicandi aut vincendi. Vis exequens motum istum est vis exterior, quæ diffusa est in musculis, et lacertis, et nervis membrorum. Advertendum tamen est quod sensibilitas et sensualitas differunt, quia sensibilitas comprehendit omnes vires sensitivas tam apprehensivas quam appetitivas; sensualitas autem dicit proprie partem animæ sensibilis, per quam est motus ad prosequendum vel fugiendum, quod apparet consentaneum vel dissentaneum voluptati animalis, et hoc est secundum ordinem ad imperium rationis. Unde sensualitas licet

Digitized by Microsoft®

dement de la raison. C'est pourquoi, quoique la sensualité exige préalablement les forces sensitives appréhensives comme préliminaires, elles n'appartiennent cependant pas à son essence, il n'y a que l'appétit sensitif. L'estimative même est très-voisine de la sensualité, laquelle confine avec elle, parce que la sensualité dit un certain ordre à la raison. On voit par là que dans les brutes il n'y a pas de sensualité portant au péché ; cela n'a lieu que dans les hommes en qui, à cause de son ordre par rapport à la raison, elle est la porte de la corruption et de la culpabilité.

CHAPITRE VI.

De la puissance intellective.

Après avoir parlé de la puissance végétative et de la puissance sensitive, nous allons traiter de l'intellect. Or cette puissance dans sa première division se partage en appréhensive et motive ou appétitive. Ces deux puissances ne se trouvent que dans les substances spirituelles et intellectuelles, comme le dit le commentateur sur le livre II de la Métaphysique. La raison de cette division est que toute forme est suivie par quelque inclination différente. De même donc que l'inclination ou l'appétit naturel suit la forme naturelle et l'appétit sensitif la forme sensible, de même aussi l'appétit intellectuel suit la forme universelle et intellectuelle appréhendée ; et comme l'appétit intellectuel suit l'appréhension, nous devons parler des appréhensives avant de parler des appétitives. Deux principes sont nécessaires pour l'appréhension intellectuelle, savoir l'intellect par lequel on a tout à faire, c'est-à-dire l'intellect actif, et l'intellect par lequel tout doit être fait, c'est-à-dire l'intellect possible, comme il est dit dans le troisième livre de l'Ame. Car, comme dans chaque nature il y a des principes suffi-

---

præexigat vires sensitivas apprehensivas quasi præambulas, tamen ad essentiam ejus non pertinent, sed appetitus sensitivus. Æstimativa etiam valde propinqua est sensualitati, quia sibi confinis est, quia sensualitas dicit ordinem quemdam ad rationem. Ex quo patet quod in brutis non est sensualitas vocans ad peccatum ; sed in solis hominibus in quibus propter ordinem ejus ad rationem, est porta corruptionis et janua culpæ.

CAPUT VI.

De potentia intellectiva.

Viso de potentia vegetativa et sensitiva, dicendum est de intellectu. Potentia autem hæc prima sui divisione dividitur in apprehensivam et motivam vel appetitivam. Hæ duæ potentiæ solum inveniuntur in substantiis spiritualibus et intellectualibus, ut dicit Commentator super II. *Metaphys.* Ratio hujus divisionis est quia quamlibet formam sequitur aliqua varia inclinatio. Sicut ergo formam naturalem sequitur inclinatio vel appetitus naturalis, et formam sensibilem sequitur appetitus sensitivus, ita formam universalem vel intellectualem apprehensam sequitur appetitus intellectualis ; et quia appetitus intellectualis sequitur apprehensionem, ideo prius dicendum est de apprehensivis, quam de appetitivis. Ad apprehensionem intellectualem duo principia sunt necessaria, scilicet intellectus quo est omnia facere, id est intellectus agens, et intellectus quo est omnia fieri, id est intellectus possibilis, ut dicitur

Digitized by Microsoft ®

sants pour la génération propre ou l'opération, il en est aussi de même dans l'ame. Mais l'acte de l'intellection ne peut s'accomplir par une seule et même puissance, parce que l'ame ne comprend rien sans informer l'espèce à l'égard de laquelle elle est en puissance, comme la prunelle par rapport aux couleurs. Mais elle ne peut pas être mise en acte par cette puissance, il faut qu'elle le soit par une autre chose qui est en acte, et par rapport à l'intellect possible, et par rapport à l'espèce intelligible. Mais comme l'espèce n'est pas reçue dans l'intellect possible avant d'avoir été dégagée des sensibles matériels, et que cela ne peut se faire que par ce qui est immatériel en acte, il est évident que outre l'intellect possible il faut placer dans l'ame un intellect actif, de sorte que l'ame est en puissance par une force et en acte par une autre par rapport aux espèces intelligibles, comme, par exemple, le feu, quand il agit sur l'eau, il agit par le moyen de la chaleur qu'il a en acte, et subit l'action de l'eau par le froid qu'il a en puissance, tandis que l'eau l'a en acte; de même l'ame étant immatérielle en acte, est en acte par rapport à une espèce immatérielle et en puissance par rapport à une espèce matérielle qu'elle peut mettre en acte quand elle veut, et cela par l'intellect actif. Or, il est en puissance par rapport à l'espèce, en tant qu'il ne l'a pas en acte, et qu'il peut en recevoir la passion. On voit par là quelle est l'opération de l'intellect actif, d'abstraire les espèces de la matière et des sensibles matériels. Mais il ne faut pas concevoir cette abstraction suivant la chose mais suivant la raison. Car ainsi que nous voyons dans les puissances sensitives, que quoique certaines choses soient unies suivant la réalité, la vue ou tout autre sens de ces êtres, ainsi conjoints, peut saisir une chose sans saisir l'autre, comme la vue perçoit la couleur du fruit

---

III. *De anima.* Sicut enim in qualibet natura sunt principia sufficientia ad generationem propriam vel operationem, ita in anima. Per unam autem et eamdem potentiam non potest actus intelligendi expleri, quia anima nihil intelligit nisi informetur spem, ad quam est in potentia, sicut pupilla ad colores. Per illam potentiam autem per unam recipit, non potest educi in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliud, quod est in actu, et respectu intellectus possibilis et respectu speciei intelligibilis. Cum autem species non recipiatur in intellectu possibili nisi depuretur a sensibilibus materialibus, et hoc non possit fieri nisi per id quod est actu immateriale, patet quod oportet ponere ultra intellectum possibilem, intellectum agentem in anima, ita quod anima per aliam potentiam est in potentia et per aliam est in actu respectu specierum intelligibilium, sicut videmus quod ignis quando agit in aquam, agit in eam per caliditatem quam habet actu, et patitur ab aqua per frigiditatem quam habet in potentia, et aqua habet eam actu; ita anima quia actu est immaterialis, est in actu respectu speciei immaterialis, et in potentia respectu speciei materialis, et cum vult potest eam actu facere, et hoc per intellectum agentem. Est autem in potentia respectu speciei in quantum non habet eam actu, et in tantum potest ab ea pati; ex quo patet quæ sit operatio intellectus agentis, quia abstrahere species a materia et a sensibilibus materialibus. Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem. Sicut enim videmus in potentiis sensitivis, quod licet aliqua sint conjuncta secundum rem, tamen illorum sic conjunctorum visus vel alius sensus, potest unum apprehendere altero non

Digitized by Microsoft®

sans en percevoir la saveur unie à la couleur, il peut en être de même à bien plus forte raison dans la puissance intellective; parce que, bien que les principes de l'espèce ou du genre ne soient que dans les individus, un peut être saisi sans que l'autre le soit, ce qui fait que l'animal peut être perçu sans l'homme, l'âne et les autres espèces, et que l'homme, peut être perçu sans Sortès ou Platon, et aussi la chair, les os et l'ame sans percevoir telles chairs, tels os en particulier, et de cette manière l'intellect perçoit les formes abstraites, c'est-à-dire les supérieurs sans les inférieurs. Néanmoins l'action de l'intellect n'est pas fausse, parce qu'il ne juge pas que telle chose existe sans telle autre, mais il saisit une chose et en juge sans porter un jugement sur l'autre. Or, l'objet qui est requis pour l'intellection est l'image et la similitude d'une chose particulière, qui est dans l'organe de l'imagination. C'est pourquoi, de même que la vision corporelle se complète par trois choses, savoir, par la couleur exposée à la vue, par la vue qui reçoit la similitude de la couleur, par l'action de la lumière qui se projette sur la couleur et change ce qui est visible en puissance en visible en acte; de même l'intellection s'opère par l'intellect possible, comme recevant la ressemblance de l'image, et par l'opération de l'intellect actif abstrayant l'espèce immatérielle de l'image, et par l'image même imprimant sa ressemblance dans l'intellect possible. Il faut cependant observer que l'image ne se perçoit pas comme la couleur se voit, mais qu'il est dit seulement objet de l'intellect, parce que celui-ci n'exerce pas son opération sans l'image. Or, l'objet propre de l'intellect possible est ce qui est quelque chose, c'est-à-dire la quiddité de la chose même, comme il est dit dans le livre III de l'Ame. Car, comme il y a des degrés dans les puissances, il y en a aussi dans les objets; parce

---

apprehenso, ut visus apprehendit colorem pomi, qui tamen saporem colori conjunctum non apprehendit; sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva, quia licet principia speciei vel generis nunquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi unum, non apprehenso altero, unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso Sorte vel Platone; et caro, et ossa, et anima non apprehensis his carnibus et ossibus, et sic semper intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus intelligit. Nec tamen falso intelligit intellectus, quia non judicat hoc esse sine hoc, sed apprehendit et judicat de uno, non judicando de altero. Objectum autem quod requiritur ad intelligendum, est phantasma et similitudo rei particularis, quod est in organo phantasiæ. Unde sicut visio corporalis completur per tria, scilicet per colorem visui objectum, per visum recipientem similitudinem coloris, per actum lucis super colorem irradiantis, et de potentia visibili actu visibile facientis; ita intelligere fit per intellectum possibilem, ut recipientem similitudinem phantasmatis et per operationem intellectus agentis speciem immaterialem a phantasmate abstrahentis, et per ipsum phantasma suam similitudinem in intellectum possibilem imprimentis. Advertendum tamen quod phantasma non intelligitur sicut color videtur, sed pro tanto dicitur objectum intellectus, quia suam operationem non exercet sine phantasmate. Proprium autem objectum ipsius intellectus possibilis, est quod quid est, id est quidditas ipsius rei, ut dicitur III. *de Anima*. Sicut enim est gradus in potentiis, ita in objectis, quia sicut sensus exterior non tantum potest, quantum sensus interior, nec inte-

Digitized by Microsoft ®

que comme le sens extérieur ne peut pas autant que le sens intérieur, et le sens intérieur que l'intellect, de même l'objet du sens extérieur qui est les qualités de la troisième espèce de qualités, savoir les qualités passibles, n'est pas aussi élevé que l'objet propre du sens intérieur, savoir le sens commun de la fantaisie et de l'imagination, ce qui est la quantité immédiatement adhérente à la substance. Mais la substance de la chose surpasse tout cela, parce que de même que la qualité ne peut pas être sans la quantité, de même aussi l'une et l'autre ne peut être sans la substance. Donc la substance de la chose est ce que l'intellect perçoit. La ressemblance de cette chose qui est dans l'ame est ce par quoi l'intellect perçoit formellement la chose extérieurement. L'image est ce par quoi l'intellection s'opère comme effectivement en acquérant la science. L'intellect actif est celui qui produit et fait toutes ces choses en acte. L'intellect possible, au contraire, est celui qui reçoit l'espèce et excite l'acte de l'intellection, et ainsi celui-là est seul intellect possible qui est le sujet d'une grande science acquise. L'intellect actif est celui qui ne reçoit rien, mais qui est la puissance de l'ame, par lequel celle-ci rend intelligibles en acte les choses qui par leur nature ne sont intelligibles qu'en puissance, ayant une matière qui fait obstacle à l'intellect, parce que chaque chose est perçue en tant qu'elle possède l'être immatériel. Or, l'intellect possible auquel seul il appartient de recevoir l'espèce intelligible, peut être considéré sous quatre rapports. Le premier suivant qu'il est tout-à-fait en puissance relativement à la science, et ainsi il précède l'intellection, et dans ce sens il est appelé, par les philosophes, matériel, c'est-à-dire potentiel, comme n'étant en acte d'aucune manière. En second lieu il peut être considéré, selon qu'il a quelque disposition à la science, mais incomplète, comme lorsqu'il a

---

rior, sicut intellectus, ita objectum sensus exterioris, quæ sunt qualitates, de tertia specie qualitatis, scilicet passibiles qualitates, non est ita altum sicut proprium objectum sensus interioris, scilicet sensus communis phantasiæ et imaginativæ, quod est quantitas quæ immediate adhæret substantiæ. Omnia autem ista excellit substantia rei, quia sicut qualitas non potest esse sine quantitate, ita nec utraque sine substantia. Substantia ergo rei est id quod intellectus intelligit. Similitudo autem illius rei, quæ est in anima, est illud quo formaliter intellectus rem extra intelligit. Phantasma autem est illud quo quasi effective intelligit in acquirendo scientiam. Intellectus autem agens est, qui omnia illa actu agit et facit. Intellectus vero possibilis est, qui speciem recipit et actum intelligendi elicit, et sic solus intellectus possibilis est, qui est subjectum scientiæ maxime acquisitæ. Intellectus autem agens est, qui nihil recipit, sed est potentia animæ, quo omnia facit actu intelligibilia, quæ per naturam suam sunt potentia solum intelligibilia, cum habeant materiam quæ intellectum impedit, quia unumquodque intelligitur, in quantum habet esse immateriale. Intellectus autem possibilis, cujus solius est recipere speciem intelligibilem, quadrupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod est omnino in potentia ad scientiam, et sic est ante intelligere, et hoc modo appellatur a Philosophis materialis, id est potentialis quasi nullo modo actu. Secundo modo potest considerari, ut habet aliquam dispositionem ad scientiam, sed incompletam, ut cum habet

Digitized by Microsoft ®

des principes connus par soi de quelque science, et en ce sens il est appelé intellect disposé. Il peut être considéré, en troisième lieu, selon qu'il a l'habitude de la science, sans user néanmoins de cette habitude, et dans ce sens il est appelé intellect parfait en habitude. En quatrième lieu suivant qu'il considère en acte selon l'habitude, et dans ce sens il est appelé acquis en acte, et c'est de cet intellect que certains veulent entendre ces mots d'Aristote, dans le livre III de l'Ame, que l'intellect exerce l'intellection en certains cas, pas dans d'autres, mais toujours. Quoique cet intellect impossible reçoive différents noms, suivant ses différentes perfections et opérations, il ne peut néanmoins en aucune manière être multiplié suivant la substance de la puissance; la raison en est, comme il a été dit, que la puissance ne se diversifie que suivant la raison de l'objet. Or, voilà ce qui se fait, lorsqu'une puissance quelconque est ordonnée à quelque objet sous la raison d'un objet universel, cette puissance n'est pas diversifiée suivant la diversité des différences particulières de l'objet. C'est pourquoi la vue, en percevant la couleur sous la raison universelle de la couleur, n'est pas diversifiée suivant la différence du blanc et du noir, parce qu'elle ne considère le blanc et le noir qu'en tant que coloré. Or, comme c'est par l'intellect possible que tout doit être fait, comme il est dit dans le livre III de l'ame, il considère l'objet sous la raison commune de l'être, et par conséquent la puissance intellective appréhensive ne peut être diversifiée suivant aucune différence de l'être. Néanmoins l'intellect actif et l'intellect possible sont diversifiés à l'égard de cet objet, parce qu'il doit y avoir par rapport au même objet une puissance active et une autre passive, comme il a été dit. On voit par là que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont la même chose; la raison en est que ce qui a trait accidentelle-

---

principia per se nota alicujus scientiæ, et sic appellatur intellectus dispositus. Tertio modo potest considerari, prout habet habitum scientiæ, non tamen utitur habitu, et sic appellatur intellectus perfectus in habitu. Quarto modo, secundum quod actu, considerat secundum habitum, et sic dicitur intellectus adeptus in actu, et de isto intellectu volunt quidam intelligi illud verbum Philosophi in III. *De anima*, quod intellectus quandoque intelligit, quandoque non, sed semper. Iste autem intellectus impossibilis licet secundum diversas ejus perfectiones et operationes diversimode nominetur, non tamen potest aliquo modo multiplicari secundum substantiam potentiæ, cujus ratio est quia, ut dictum est, potentia non diversificatur nisi secundum diversam rationem objecti. Nunc autem sic est quod quando potentia aliqua ordinatur ad aliquod objectum sub ratione universali objecti, non diversificatur potentia illa secundum diversitatem particularium differentiarum objecti. Unde visus quia respicit colorem sub universali ratione coloris, non diversificatur secundum diversitatem albi et nigri, quia nec album nec nigrum considerat, nisi in quantum coloratum. Cum autem intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri, ut dicitur III. *De anima*, respicit objectum sub ratione communi entis, et ideo secundum nullam differentiam entis potest diversificari potentia intellectiva apprehensiva. Respectu tamen istius objecti diversificatur intellectus agens et intellectus possibilis, quia respectu objecti ejusdem oportet esse aliam potentiam activam et aliam passivam, ut dictum est. Ex hoc patet quod idem sit intellectus speculativus et practicus, cujus

Digitized by Microsoft ®

ment à la raison de l'objet que regarde une puissance quelconque, ne diversifie pas cette puissance. En effet, parce qu'il arrive à un objet coloré d'être grand ou petit, homme ou âne, tous ces accidents n'en sont pas moins perçus par la même puissance visuelle. Or, il est constant que c'est un accident d'une chose perçue par l'intellect d'être ordonnée ou non à une œuvre; c'est pourquoi l'intellect spéculatif et l'intellect pratique diffèrent, en ce que la fin de l'intellect spéculatif est la vérité seule, et l'œuvre celle de l'intellect pratique, comme il est dit dans le livre II de la Métaphysique. Il est évident qu'ils ne sont qu'une même puissance, ce que prétend ouvertement Aristote, dans le troisième livre de l'Ame, où il dit : « Que l'intellect spéculatif devient pratique par l'extension de la chose perçue à l'œuvre, ce qui montre qu'ils diffèrent par la fin seule. » On voit aussi par là que l'intellect et l'intelligence ne sont pas des puissances différentes, mais diffèrent dans le sens adopté par Aristote, non pas à la vérité comme la puissance de la puissance, mais comme l'acte de la puissance. Car l'intellection est l'acte de l'intellect, qui est intelligence, suivant ce que dit Aristote, dans le livre III de l'Ame. L'intelligence appartient aux indivisibles en qui le faux ne se trouve pas. Cependant intelligence est prise quelquefois, par certains philosophes, pour nature ou substance séparée, qui est dite intelligence, parce qu'elle comprend toujours. Mais l'intellect ne peut différer de la raison, ce qui est évident, si l'on considère leurs actes avec soin. Comprendre, c'est considérer la vérité par une simple intuition. Mais raisonner, c'est passer d'une chose comprise à une autre, pour connoître la vérité intelligible, ce qui fait que la raison commence toujours par l'intellect et se termine à lui. C'est pourquoi il est clair que raisonner et comprendre diffèrent comme être en mouvement et être en repos. Or,

ratio est, quia illud quod accidentaliter habet se ad rationem objecti, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam, quia enim accidit colorato, quod sit magnum aut parvum, homo vel asinus, ideo omnia ista per unam potentiam visivam apprehenduntur. Constat autem quod accidit apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus vel non ordinetur : unde cum secundum hoc differant intellectus speculativus et practicus, quia finis speculativi est sola veritas, practici vero opus, ut dicitur II. *Metaph.*, manifestum est, quod sunt una potentia, quod aperte vult Philosophus, III. *De anima,* ubi dicit quod intellectus speculativus extensione, scilicet apprehensi ad opus fit practicus, ex quo patet quod solo fine differunt. Ex hoc etiam apparet quod intellectus et intelligentia non sunt diversæ potentiæ, sed differunt secundum quod intelligentia accipitur a Philosopho, non quidem sicut potentia a potentia, sed sicut actus a potentia. Intelligentia enim est actus ipsius intellectus, qui est intelligentia, juxta illud Philosophi, III. *De anima.* Indivisibilium intelligentia est, in quibus non est falsum. Intelligentia tamen aliquando a Philosophis accipitur pro natura vel substantia separata, quæ intelligentia dicitur, quia semper intelligit. Intellectus autem a ratione differre non potest, quod patet, si eorum actus diligenter consideretur. Intelligere est veritatem simplici intuitu considerare. Ratiocinari autem est de uno intellectu ad aliud procedere, ad veritatem intelligibilem cognoscendam, unde ratio incipit semper ab intellectu et ad intellectum terminatur. Unde patet quod ratiocinari et intelligere differunt, sicut moveri et quies-

Digitized by Microsoft®

d'après Aristote, dans le deuxième livre du Ciel et du monde, il est constant, dans les choses corporelles, qu'une chose se meut vers un lieu ou repose dans un lieu par la même puissance. Donc à plus forte raison, dans les choses spirituelles, c'est par la même puissance que nous raisonnons et que nous comprenons, que nous cherchons la verité, et que nous la concevons après l'avoir trouvée. Il ne peut pas même y avoir une raison supérieure et inférieure d'une puissance diverse, parce que la raison inférieure est dite ainsi à cause qu'elle a trait aux choses inférieures, et la raison supérieure aux choses supérieures. Or, il y a deux manières d'avoir trait aux choses supérieures, la première en les considérant en elles-mêmes, la seconde en prenant d'elles des règles pour faire les choses inférieures. Mais ces deux objets, savoir les choses temporelles et les choses éternelles, sont comparés de deux manières à notre connoissance. La première suivant la voie de l'invention, et ainsi les choses temporelles sont pour nous le chemin qui mène aux choses éternelles, suivant ce passage de la première Epître aux Romains : « Les choses invisibles de Dieu sont comprises et connues par le moyen des choses créées.» La seconde par voie de résolution et de jugement, et ainsi nous disposons des choses temporelles par le moyen des choses éternelles. Il en est ainsi maintenant que, bien que le moyen et ce à quoi l'on arrive par le moyen puissent appartenir à différentes habitudes, ils n'appartiennent jamais à des puissances différentes, mais à la même. D'où il suit que quoique les principes et les conclusions appartiennent à des habitudes différentes, parce que les principes regardent l'habitude des principes de l'intellect, et les conclusions l'habitude des conclusions de la science, les uns et les autres néanmoins appartiennent à la même puissance. Donc la considération des choses éternelles, quoique appartenant à une habitude autre que la considération des choses

---

cere. Constat autem secundum Philosophum, II. *Cœli et mundi,* quod per eamdem potentiam movetur aliquid ad locum et quiescit in loco in corporalibus. Ergo multo fortius in spiritualibus per unam et eamdem potentiam ratiocinamur et intelligimus, veritatem inquirimus et inventam intelligimus. Ratio etiam superior et inferior diversæ potentiæ esse non possunt, quia ratio inferior ex hoc dicitur, quod rebus inferioribus intendit, ratio superior, quia superioribus. Superioribus autem intendere potest dupliciter : uno modo speculando ea in seipsis ; alio modo accipiendo ex ipsis regulas inferiorum agendorum. Ista autem duo objecta, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram dupliciter. Uno modo, secundum viam inventionis, et sic temporales sunt nobis via deveniendi in æterna, juxta illud *Rom.,* I : «Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur. » Alio modo per viam resolutionis et judicii, et sic per rationes æternorum, temporalia disponimus. Nunc autem sic est quod licet medium, et illud ad quod per medium devenitur, possint ad diversos habitus pertinere, nunquam tamen ad diversas potentias, sed ad eamdem : unde licet principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus, quia principia ad habitum intellectus principiorum, conclusiones ad habitum scientiæ conclusionum, tamen utraque pertinet ad eamdem potentiam. Ergo consideratio æternorum, licet ad alium habitum pertineat quam consideratio temporalium, quia

Digitized by Microsoft ®

temporelles, parce que celle-ci regarde la sagesse qui a rapport aux choses éternelles, et celle-ci la science qui a rapport aux choses temporelles, néanmoins il faut que la considération des unes et des autres appartienne à la même puissance. On dit cependant partie supérieure et partie inférieure, parce que partie vient de partage, et là, quoiqu'il n'y ait point partage de puissance, il y a néanmoins partage d'habitudes et d'offices, aussi saint Augustin les appelle-t-il deux parties.

CHAPITRE VII.

De la volonté et du libre arbitre qui sont une même chose.

Après avoir parlé de la puissance appréhensive intellective, nous allons parler de la puissance motive ou appétitive qui est appelée volonté. Or la volonté est double; l'une naturelle, l'autre délibérative. En effet, la volonté peut être mûe par un mouvement naturel comme les autres puissances, et cela pour le salut de la nature, et ainsi elle est appelée volonté naturelle. Elle peut, d'une autre manière, être mûe vers quelque chose suivant qu'elle abonde plus que les autres en liberté en suivant son moteur qui est l'intellect ou la fantasia, et dans ce sens elle est indéterminée par rapport aux intelligibles, ce qui fait que dans ce sens elle est délibérative. Il n'y a pas cependant différentes volontés, mais une seule volonté diversement mûe ou se mouvant elle-même. Mais cette volonté ne se divise pas par l'irascible et le concupiscible, comme l'appétit sensitif, parce qu'elle considère le bien sous la raison particulière du bien, comme le sens saisit la raison particulière du bien, en raison de quoi les appétits sensitifs sont diversifiés suivant les raisons particulières des biens. Car le concupiscible regarde la raison propre du bien en tant qu'il est délectable suivant les sens, et convenable à la nature. L'irascible, au contraire,

---

illa ad sapientiam quæ est de æternis, ista ad scientiam quæ est de temporalibus, tamen oportet quod ad eamdem potentiam pertineat utrorumque consideratio. Dicitur tamen pars superior et inferior, quia pars a partitione dicitur; ibi autem, licet non sit partitio potentiarum, tamen partitio habituum et officiorum est ibi, et ideo dicuntur ab Augustino duæ partes.

CAPUT VII.

De voluntate et libero arbitrio, quod sunt idem.

Viso de apprehensiva intellectiva, videamus de motiva vel appetitiva, quæ dicitur voluntas. Voluntas autem est duplex. Una naturalis, alia deliberativa. Potest enim voluntas moveri motu naturali sicut aliæ potentiæ, et hoc ad salvationem naturæ, et sic dicitur voluntas naturalis. Alio modo potest moveri ad aliquid, secundum quod abundat ab aliis in libertate, sequendo suum motorem qui est intellectus vel phantasia, et sic est indeterminata, respectu intelligibilium, unde sic est deliberativa. Nec tamen sunt diversæ voluntates, sed una diversimode mota vel movens seipsam. Ista autem voluntas per irascibilem et concupiscibilem non dividitur, sicut appetitus sensitivus, quia respicit bonum sub particulari ratione boni, sicut et sensus particularem rationem boni apprehendit; ideo secundum particulares rationes bonorum diversificantur appetitus sensitivi. Concupiscibilis enim respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum

Digitized by Microsoft®

regarde la raison particulière du bien, en tant qu'il le repousse et le combat, ce qui occasionne un préjudice. Or, la volonté considère le bien sous la raison universelle du bien, aussi les puissances ne sont pas diversifiées en elle suivant les raisons diverses des biens particuliers, suivant le concupiscible et l'irascible. La volonté délibérative et le libre arbitre ne sont qu'une même chose. Elle ne peut pas, en effet, être une habitude, comme certains l'ont dit, car par les habitudes nous nous portons vers les passions d'une manière déterminée en bien ou en mal, comme il a été dit dans le second livre des *Ethiques;* tandis que le libre arbitre se porte indifféremment à bien ou mal agir, c'est ce qui fait dire qu'il est une même puissance avec la volonté. Néanmoins il ne dénomme pas la volonté d'une manière absolue, mais bien par comparaison à la raison, en tant que, par exemple, la vertu de la raison délibérante demeure en elle; c'est pourquoi, comme vouloir est de la volonté, d'une manière absolue, de même choisir est du libre arbitre, en tant que la force de la raison demeure en elle. Mais, bien qu'elle soit une puissance, elle est quelquefois dénommée par son acte, ce qui fait qu'elle est appelée libre arbitre, comme libre jugement de la raison. Elle est aussi appelée faculté, parce que c'est une puissance disposée à l'opération. Elle est également appelée habitude, par saint Bernard, non pas en tant que l'habitude est séparée de la puissance, mais en tant qu'il signifie une habitude quelconque, par laquelle on se porte à l'acte de la même manière; c'est pourquoi le libre arbitre est brièvement comparé à la volonté de la même manière que la raison à l'intellect; parce que de même que la raison acquiert des connoissances en discourant d'une chose à une autre, ce que l'intellect fait simplement et d'une manière absolue, de même aussi le libre arbitre est un appétit pour acquérir quelque chose, c'est

---

sensum et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit particularem rationem boni secundum quod est repulsivum et pugnativum ejus, quod infert nocumentum. Voluntas autem respicit bonum sub universali ratione boni, et ideo non diversificantur in ea potentiæ secundum diversas particularium bonorum rationes, secundum concupiscibilem et irascibilem. Voluntas autem deliberativa et liberum arbitrium idem sunt. Non enim potest esse habitus, ut quidam dixerunt, quia per habitus nos habemus determinate ad passiones et actus bene vel male, ut dicitur II. *Ethic.* Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene agendum vel male, unde oportet dicere quod sit potentia eadem scilicet cum voluntate. Non tamen nominat voluntatem absolute, sed per comparationem ad rationem, in quantum scilicet manet in ea virtus rationis deliberantis : unde sicut velle est voluntatis, absolute, ita eligere est liberi arbitrii, in quantum in ea manet virtus rationis. Licet autem sit potentia, tamen per actum suum aliquando nominatur, unde dicitur liberum arbitrium, quasi liberum de ratione judicium. Facultas etiam dicitur, quia potentia est expedita ad operandum. Dicitur etiam habitus a Bernardo, non prout habitus dividitur contra potentiam, sed prout dicit aliquam habitudinem, per quam aliquis eodem modo se habet ad actum, unde breviter eodem modo comparatur liberum arbitrium ad voluntatem, sicut ratio ad intellectum, quia sicut ratio per discursum unius ad alterum cognoscit, quod intellectus simpliciter et absolute facit, sic liberum arbitrium est appetitus alicujus ad aliquid consequendum, unde est eorum

Digitized by Microsoft®

pour cela qu'il est des choses qui regardent la fin. Mais la volonté est l'appétit de la chose d'une manière absolue ; c'est pourquoi elle est dite être de la fin qui est appétée pour elle-même.

CHAPITRE VIII.

Dans quelles puissances de l'ame se trouve le péché, et quelles sont celles où il n'est pas.

Après avoir parlé des puissances de l'ame, il faut examiner dans lesquelles le péché peut être ou n'être pas. Il faut donc dire, suivant saint Grégoire, que toute créature est comprise nominativement sous le nom d'homme, parce que celui-ci a quelque chose de commun avec toutes les créatures. Il a, en effet, l'être avec les pierres, la vie avec les arbres, la sensibilité avec les bêtes, l'intelligence avec les anges. Mais le mouvement ne lui convient pas par la raison par laquelle il a l'être, parce qu'alors le mouvement conviendroit à tous les êtres. Mais en vertu de la raison par laquelle il vit, sent et conçoit, un triple mouvement lui convient, savoir le mouvement naturel, le mouvement animal et le mouvement rationnel. Or, le mouvement naturel existe suivant une inclination nécessaire en dehors de l'appréhension de quelque chose de délectable, et comme lorsqu'il y a inclination nécessaire, il n'y a ni soumission, ni obéissance à la raison ; en conséquence le mouvement naturel dans l'homme, tel que le mouvement de nutrition, d'accroissement, de génération, en tant que ces mouvements suivent la nccessité de la nature et précèdent l'appréhension, ils ne peuvent être sujets du péché, par la raison que le péché est volontaire en quelque manière et sujet à la raison, c'est pourquoi il ne peut pas y avoir de péché dans les actes de la partie végétative. Le mouvement animal suit l'appréhension du délectable et a l'être

---

quæ sunt ad finem. Voluntas autem est appetitus rei absolute : unde dicitur esse ipsius finis, qui propter se appetitur.

CAPUT VIII.

In quibus potentiis animæ est peccatum, et in quibus non.

Viso de potentiis animæ, videndum est in quibus potest esse peccatum, et in quibus non. Dicendum est ergo secundum Gregorium, quod omnis creatura, nomine homo intelligitur, quia cum omni creatura habet aliquid commune. Habet enim esse cum lapidibus, vivere cum arboribus, sentire cum bestiis, intelligere cum angelis. Ratione vero qua homo habet esse, non convenit ei aliquis motus, quia sic motus conveniret omnibus entibus. Ratione vero qua vivit, sentit et intelligit, convenit ei aliquis motus, quia sic motus conveniret omnibus entibus. Ratione vero qua vivit, sentit et intellígit, convenit ei triplex motus, scilicet naturalis, animalis et rationalis. Motus autem naturalis est secundum necessariam inclinationem præter alicujus delectabilis apprehensionem, et quia ubi necessaria est inclinatio, ibi nulla subjectio vel obedientia ad rationem ; ideo motus naturalis in homine sicut est motus nutritivæ, augmentativæ, generativæ, secundum quod sequuntur naturæ necessitatem et antecedunt apprehensionem, non possunt esse subjectum peccati, eo quod peccatum aliquo modo est voluntarium et rationi subjectum, unde in actibus partis vegetativæ, non potest esse peccatum. Motus vero animalis sequitur delectabilis apprehensionem et habet esse in appetitu

Digitized by Microsoft®

dans l'appétit sensitif qui est rationnel par participation, ce qui fait dire à Aristote, sur la fin du premier livre de l'*Ethique,* qu'il est en quelque sorte soumis à la raison, quoi qu'il ne le soit pas *simpliciter* à cause de la corruption et de l'infection. D'où il suit que le péché, étant un acte moral et ordonné, peut se trouver dans la puissance qui est soumise d'une certaine façon au principe moral, c'est-à-dire à la volonté. Néanmoins, comme ces actes ou mouvements animaux ne sont pas entièrement soumis à l'empire de la volonté, parce qu'ils ne sont ni produits, ni commandés par la volonté, comme les mouvements qui comportent la délibération, mais sont seulement permis par la raison et la volonté, quoiqu'ils aient le caractère de péché, ce n'est que de péché incomplet, cependant, qui est le péché véniel, mais non complet, ce qui est le péché mortel. Donc, parce que le péché est attribué comme au sujet de la puissance qui le commet ou qui est son principe, conséquemment dans la sensualité qui dénomme l'appétit sensitif dans l'homme, comme il a été dit dans la distinction des puissances de l'ame, il peut y avoir péché véniel comme dans le sujet, mais non péché mortel. Le mouvement rationnel est celui qui est libre suivant la raison par laquelle un acte doit être ordonné vers sa fin légitime. C'est pourquoi, s'il est détourné de sa fin légitime, l'acte a le caractère de péché, parce que c'est le propre de la raison d'ordonner ses actes. Or la raison a un double acte, un selon soi, par comparaison à son objet qui est de connoître quelque vérité propre; il est désordonné quand la raison ne fait pas convenablement son office comme elle le doit, et ainsi le désordre est occasionné par l'ignorance. La raison a un autre acte comme directrice des actes humains, et cet acte consiste à dominer et à réprimer les forces inférieures, et elle pèche par cet acte, quand elle commande ce qu'elle ne doit pas

sensitivo, qui est rationalis per participationem, unde dicit Philosophus, I. *Ethic.*, in fine. Est itaque aliquo modo obedibile rationi, et si non simpliciter propter corruptionem et infectionem. Unde, quia peccatum est actus moralis et ordinatus, potest esse in illa potentia quæ subjacet aliquo modo principio morali, id est voluntati. Quia tamen actus isti vel motus animales non omnino subsunt imperio voluntatis, quia non eliciuntur, nec imperantur a voluntate, sicut motus deliberationem sumentes, sed solum permittuntur a ratione et voluntate; ideo licet habeant rationem peccati, tamen incompleti, quod est peccatum veniale, non autem completi, quod est mortale. Quia ergo peccatum attribuitur ut subjecto potentiæ, quæ ipsum elicit vel est principium ejus; ideo in sensualitate quæ nominat appetitum sensitivum in homine, ut dictum est in distinctione potentiarum animæ, potest esse peccatum veniale, tanquam in subjecto, non autem peccatum mortale. Motus autem rationalis est qui est secundum rationem liberum, per quam debet actus ordinari in debitum finem. Unde si deordinetur a debito fine, habet actus rationem peccati, cum rationi sit actum suum ordinare. Ratio autem habet duplicem actum. Unum secundum se, per comparationem ad objectum suum, quod est cognoscere aliquod proprium verum, qui est tunc inordinatus, quando ratio non recte se habet circa ea ad quæ tenetur et debet, et sic inordinatio causatur ex ignorantia. Alium actum habet ratio, in quantum est directiva humanorum actuum, et iste actus est imperare vel coercere vires inferiores, et per istum actum peccat, quando imperat quod non debet

Digitized by Microsoft ®

commander, ou ne réprime pas ce qu'elle doit réprimer. Il n'est pas contraire à cette doctrine de dire que le péché est dans la volonté; car la raison précède la volonté d'une certaine façon, et de même celle-ci la raison, parce que la raison dirige la volonté, et la volonté meut la raison, et par conséquent le mouvement de la volonté est appelé rationnel, et le mouvement de la raison volontaire. Dans la raison même supérieure il peut y avoir péché tant mortel que véniel. Car la raison supérieure doit se montrer dans l'objet propre et dans les objets des forces inférieures. Elle ne se porte dans les objets des forces inférieures qu'en consultant sur eux les lois éternelles, c'est pourquoi elle se porte en eux par mode de délibération, d'où il arrive que si l'objet des forces inférieures est de sa nature péché mortel, l'acte de la raison supérieure est aussi mortel. Si, au contraire, cet objet est de la nature du péché véniel, il sera véniel, comme on voit lorsque l'on consent à une parole oiseuse. Quant à l'objet propre, la raison supérieure a un double mouvement, l'un qui est une simple intuition de son objet, et ce mouvement peut être subit dans les choses divines et désordonné, et parce que un désordre, subit sans délibération, n'est pas péché mortel, un tel acte est par conséquent péché veniel, comme un mouvement subit d'infidélité, quoique l'infidélité soit péché mortel. Il y a un autre acte de la raison supérieure relativement à l'objet propre par délibération, comme lorsqu'il arrive un mouvement de doute touchant la résurrection des morts et qu'on se rappelle en même temps que la résurrection des morts est révélée par la loi de Dieu. Si après le souvenir connu de la loi de Dieu on a un mouvement de doute, alors ce mouvement est délibéré, et c'est un péché d'infidélité complet et mortel. Il est ainsi évident que la raison inférieure peut pécher véniellement et mortellement, mais non sans le consen-

imperare, vel non coercet quod debet coercere. Nec contra istud est, quod peccatum dicitur esse in voluntate. Ratio enim quodammodo præcedit voluntatem, quodammodo voluntas rationem, quia ratio dirigit voluntatem, et voluntas movet rationem, et ideo motus voluntatis dicitur rationalis, et motus rationis voluntarius. In ratione etiam superiori potest esse peccatum tam mortale quam veniale. Ratio enim superior habet fieri in objectum proprium et in objecta virium inferiorum. In objecta virium inferiorum non fertur, nisi in consulendo eis leges æternas, et ideo in ea fertur per modum deliberationis, unde si objectum virium inferiorum est de genere suo mortale peccatum, actus etiam motus superioris rationis est mortale peccatum. Si autem sit in genere peccati venialis, erit veniale, ut patet cum quis consentit in verbum otiosum. Circa proprium autem objectum habet ratio superior duplicem motum, unum scilicet simplicem intuitum sui objecti, et iste motus potest esse subitus circa divina et inordinatus, et quia inordinatio subita, sine deliberatione, non est peccatum mortale, ideo talis actus est peccatum veniale, ut subitus motus infidelitatis, quamvis infidelitas sit peccatum mortale. Alius est actus superioris rationis circa objectum proprium per deliberationem, ut cum occurrit motus infidelitatis de resurrectione mortuorum, et statim occurrat resurrectionem mortuorum a lege Dei traditam, si post conscientiam legis habeat motum infidelitatis, tunc ille motus deliberatus est, et est peccatum infidelitatis completum et mortale. Et sic patet quod ratio inferior potest peccare venialiter et mortaliter, sed

Digitized by Microsoft®

tement ou la négligence de la raison supérieure. La raison supérieure de son côté peut pécher quelquefois véniellement, d'autres fois mortellement et dans la comparaison avec les objets des forces inférieures, et dans la comparaison avec l'objet propre. Or la volonté a son être principalement sujet du péché, parce qu'aucun acte n'est péché, sans être volontaire en quelque manière, comme un acte de la volonté de son ame, puisqu'il n'y a point d'acte proprement bon ou mauvais d'une bonté ou d'une malice morale, comme l'acte de la volonté, et parce que l'acte de la volonté ne passe pas dans la matière extérieure, mais demeure dans l'agent dont il est le plus parfait, un tel acte est par conséquent dans la volonté comme dans le sujet. C'est pourquoi c'est dans la volonté que se trouve le plus complètement le péché, et dans les autres puissances en raison de leur soumission à la volonté, ainsi qu'on a pu le voir.

Fin du quarante-deuxième opuscule de saint Thomas d'Aquin sur les puissances de l'ame.

L'Abbé VÉDRINE.

---

non sine consensu vel negligentia superioris. Ratio vero superior, quandoque venialiter, quandoque mortaliter et in comparatione ad objecta virium inferiorum, et in comparatione ad objectum proprium. Ipsa autem voluntas maxime subjectum peccati habet esse, quia nullus actus est peccatum, nisi aliquo modo sit voluntarius, sicut actus animæ ipsius voluntatis, cum nullus actus sit ita proprie bonus vel malus bonitate vel malitia morali, sicut actus voluntatis. Et quia actus voluntatis non transit in exteriorem materiam, sed manet in agente, cujus est perfectior, ideo talis actus est in voluntate sicut in subjecto. Unde et in voluntate completissime habet esse peccatum, et in aliis potentiis secundum quod voluntati subduntur, ut visum est.

Explicit Opusculum quadragesimum secundum divi Thomæ Aquinatis, de potentiis animæ.

Digitized by Microsoft ®

OPUSCULE XLIII.

DU MÊME DOCTEUR, SUR LE TEMPS.

CHAPITRE PREMIER.

Le temps a l'être en dehors de la matière.

Au sentiment d'Aristote, au deuxième livre de la Métaphysique, la difficulté dans la connoissance de la vérité a deux causes, dont l'une vient de nous et l'autre des choses qui sont l'objet de la cognition. Car toute chose étant connue suivant ce qu'elle est en acte, les choses qui sont le plus en acte en elles-mêmes, sont celles qui sont le plus susceptibles d'être connues. C'est pourquoi, si notre intellect ne peut parvenir à les atteindre, cela vient de nous et non pas d'elles. Celles, au contraire, qui ont la plus petite entité en elles-mêmes, sont celles qui sont le moins susceptibles d'être connues. Si nous les ignorons, cela vient non-seulement de nous, mais aussi d'elles. Or, de telles choses sont matière première laquelle n'est pas en soi être en acte; ce sont des choses successives qui n'ont pas une existence complète par soi, mais une existence par quelque chose indivisible de soi; du nombre de ces choses est le temps. Il suit de là qu'il est dificile de savoir ce que c'est que le temps. Néanmoins, pour connoître ce qu'il est, il faut connoître s'il est, parce qu'il est impossible de connoître ce qu'est une chose, si on ignore si elle est. On doute donc d'abord si le temps existe, et il

OPUSCULUM XLIII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE TEMPORE.

CAPUT PRIMUM.

Quod tempus habet esse extra materiam.

Sicut vult Philosophus, II. *Metaph.*, difficultas in cognoscendo veritatem, causatur ex duobus, quia causatur quandoque ex parte nostra, quandoque ex parte rerum cognoscibilium. Cum enim unumquodque cognoscatur secundum quod est in actu, quæ secundum se sunt maxime actu, secundum se sunt maxime cognoscibilia. Unde quod intellectus noster ad eorum cognitionem non attingat, hoc non est ex parte eorum, sed ex parte nostra. Illa vero quæ minimam entitatem habent secundum se, sunt minime cognoscibilia. Unde quod ea ignoremus, hoc non solum est ex parte nostra, sed etiam ex parte eorum. Talia autem sunt materia prima, quæ secundum se non est ens in actu, et omnia successiva, quæ secundum se tota non extant, sed secundum aliquid indivisibile sui, de numero quorum est tempus. Ex quo sequitur quod difficile est cognoscere quid sit tempus. Ad cognoscendum tamen quid sit, oportet cognoscere an sit, quia impossibile est cognoscere de aliquo quid sit, ignorato an sit. Dubitatur ergo primo an tempus sit, et videtur quod non, quia illud quod componitur ex partibus quæ non sunt, vide-

Digitized by Microsoft®

paroît que non, parce que ce qui se compose de parties qui n'existent pas semble n'avoir pas d'existence. Car l'entité d'un tout semble résulter de l'entité des parties; or le temps se compose du passé et de l'avenir qui n'existent pas, le passé a existé et n'existe plus, et l'avenir n'existe pas encore; il semble donc que le temps ne possède pas l'être. Et on ne peut pas dire qu'une partie du temps existe maintenant en soi, parce qu'il n'y a pas dans le moment présent une partie du temps. Car toute partie prise une fois sert à mesurer le tout, ou du moins toute partie tombe dans la composition du tout. Mais ce qui est pris présentement en plusieurs fois ne sert pas à mesurer le temps, et le temps n'en est pas composé non plus, comme on le prouve dans le livre VI de la Physique, par la raison qu'une chose continue ne peut être composée d'indivisibles. D'où il est évident que le moment présent n'est pas une partie du temps. Il n'y a donc rien du temps qui soit partie du temps. Je réponds qu'il faut dire que l'existence du temps est nécessaire, ce qui est évident puisque toutes les choses générables et corruptibles sont mesurées par le temps, car elles tirent du temps le principe et la fin de leur être, ainsi que le veut Aristote, livre IV de la Physique. Si donc le temps n'existoit pas, il n'y auroit rien de générable ou d'incorruptible, ce qui ne peut se dire. Il s'est cependant trouvé des philosophes qui, pour les raisons alléguées ci-dessus, ont affirmé que le temps n'existoit que dans l'ame, et ils donnent deux raisons pour prouver leur assertion. La première, c'est que le temps étant un nombre mû, ou il existe dans la matière numérable, ou dans l'ame qui nombre; la première supposition ne peut pas se faire, parce que la matière numérable du temps n'est autre chose que la priorité ou la postériorité dans le mouvement, en quoi il ne peut pas être, puisque ce sont des non-êtres. Il s'ensuit donc que

---

tur non esse. Entitas enim totius videtur consurgere ex entitate partium; tempus autem componitur ex præterito et futuro, quæ non sunt, præteritum enim fuit et non est, futurum autem nondum est, videtur ergo tempus non esse. Nec potest dici, quod aliqua pars temporis sit, scilicet ipsum nunc, quia nunc pars temporis non est. Omnis enim pars aliquoties accepta mensurat totum, aut saltem omnis pars cadit in compositione totius. Nunc autem multoties acceptum, non mensurat totum tempus, nec iterum ex ipsis non componitur tempus, ut probatur VI. *Phys.*, eo quod ex indivisibilibus non potest componi aliquod continuum. Unde manifestum est quod nunc non est pars temporis. Nihil ergo quod sit pars temporis, de tempore existit. Respondeo dicendum, quod necessarium est tempus esse; quod patet quia omnia generabilia et corruptibilia tempore mensurantur. Accipiunt enim principium et finem sui esse in tempore, ut vult Philosophus, IV. *Phys.* Si ergo tempus non esset, nihil esset generabile vel corruptibile, quod est inconveniens, tempus ergo est. Fuerunt tamen quidam, qui propter rationem superius inductam, dixerunt tempus non esse nisi in anima, qui ad confirmandam suam positionem adducunt duas rationes. Prima est, quia cum tempus sit numerus motus, aut erit in materia numerabili, aut in anima numerante; non primum, quia materia numerabilis temporis non est nisi prius et posterius in motu, in quibus nihil potest esse, cum ipsa sint non entia. Sequitur ergo quod tempus solum sit in anima numerante. Secunda est ratio,

Digitized by Microsoft ®

le temps existe seulement dans l'ame numératrice. La seconde raison est que si le temps existoit dans une chose *ab extra,* comme le nombre d'un mouvement extérieur, il s'ensuivroit alors que celui qui ne saisiroit pas le mouvement extérieur, ne saisiroit pas non plus le temps, ce qui est contraire au sentiment d'Aristote, qui dit au quatrième livre de la Physique, que si étant dans les ténèbres nous n'éprouvons rien par la vue des choses extérieures visibles, et nous ne sentons pas quelque mouvement des corps extérieurs, pourvu néanmoins qu'il se fasse quelque mouvement dans l'ame par la succession des pensées et des imaginations, nous avons toujours le sentiment du temps. Il suit de là que le temps suit toujours le mouvement qui est dans l'ame, et qu'il n'existe que dans l'ame. C'étoit l'opinion de Galénus admise aussi en partie par Averrhoès, lorsqu'il a dit que le temps étoit hors de l'ame sous un certain rapport, mais seulement dans l'ame quant à son complément. Cela ne peut être vrai, parce que le temps étant un nombre mû et un nombre nombré, il est ainsi nécessaire que le temps existe comme existe le mouvement. Or, il est constant que le mouvement est dans la chose *ab extra*, donc le temps existe *ab extra* dans la chose. De même une quantité continue est une vraie chose hors de l'ame; or le temps est une vraie quantité continue, donc il est impossible qu'il soit dans l'ame; il faut donc dire par conséquent que le temps est dans la chose *ab extra*. Pour comprendre cela il faut considérer que le nombre étant dans les choses nombrées, comme l'être des choses nombrées dépend de l'intellect numérateur, il en est de même du nombre, tandis que l'être des choses nombrées ne dépend pas de notre intellect, mais bien de l'intellect qui est la cause des choses, comme l'intellect divin. Donc le nombre des choses ne dépend pas non plus de notre intellect. Or, le temps est un nombre

---

quia si tempus esset in re extra, tanquam numerus alicujus motus exterioris, tunc sequitur quod qui non apprehenderet motum exteriorem, non apprehenderet tempus, cujus oppositum vult Philosophus, IV. *Phys.*, qui dicit, quod si sumus in tenebris et nihil patiamur per visum ab exterioribus visibilibus, nec sentiamus aliquem motum exteriorum corporum, dum tamen fiat aliquis motus in anima per successionem cogitationum vel imaginationum, semper sentimus tempus. Ex quo sequitur quod tempus semper sequatur motum qui est in anima, et quod solum sit in anima. Hujus opinionis fuit Galenus, cui etiam in tantum consensit Averrhoes, quod dixit, tempus secundum quid esse extra animam, secundum vero complementum sui, esse solum in anima. Istud non potest habere veritatem, quia cum tempus sit numerus motus et sit numerus numeratus, sic est necesse esse tempus, sicut et motus. Constat autem quod motus est in re extra. Ergo et tempus est in re extra. Item, quantitas continua est vera res extra animam, tempus autem est vera quantitas continua, ergo impossibile est quod sit in anima. Et ideo dicendum, quod tempus sit in re extra. Ad cujus intellectum considerandum est, quod cum numerus sit in rebus numeratis, sicut dependet esse rerum numeratarum ab intellectu numerante, ita et numerus. Esse autem rerum numeratarum non dependet ab intellectu nostro, sed ab intellectu qui est causa rerum, sicut est intellectus divinus. Ergo nec numerus rerum dependet ab intellectu nostro. Tempus autem numerus motus est, et ideo sicut

Digitized by Microsoft®

mû, et conséquemment comme le mouvement ne dépend pas de notre intellect, il en est de même du temps. Il y en a cependant qui disent que le mouvement dépend aussi de l'ame, parce que le mouvement étant quelque chose de successif, ses parties qui sont l'antériorité et la postériorité, n'ont pas l'être *ab extra* dans la chose, mais seulement dans l'ame comparant la première disposition du mobile à la disposition suivante, et par conséquent il n'a l'être dans l'ame que *simpliciter* et quant à son être parfait. Mais dans la chose *ab extra* il n'a l'être que suivant quelque chose d'indivisible de soi, et cet être est un être imparfait *secundum quid;* ils en disent de même du temps. Cette assertion ne peut tenir, parce que ce en quoi le mouvemrnt existe suivant son être complet et parfait, se meut d'une manière nécessaire. Donc, si le mouvement existoit dans l'ame suivant son être complet, l'ame auroit un mouvement nécessaire, ce qui ne peut pas être. C'est pourquoi il faut comprendre que tout être vient de l'acte. Or, l'acte est divisible, comme le veut Aristote, livre IX de la Métaphysique. Car il y a un acte existant tout entier et simultanément, comme l'ame ou la blancheur. Il y a un autre acte successif, comme le jour, l'agonie, l'infini, le vide, au nombre desquels sont le mouvement et le temps. Donc, comme l'être suit l'acte, le mode d'être suivra le mode d'acte. Donc l'être qui vient de l'acte premier est d'être simultanément, et un tel être est l'être complet qui est dû à une chose perfectionnée par l'acte premier. Au contraire, l'être qui vient de l'acte second, c'est-à-dire de l'acte successif, est un être successif. Et tel est l'être parfait qui est dû à un tel acte ou à une chose perfectionnée par un tel acte; par conséquent l'être parfait du mouvement et du temps, qui est dû à l'un et à l'autre suivant la raison de sa propre espèce, n'est pas un être simultanément existant, comme ils disent, mais bien un être en suc-

---

motus non dependet ab intellectu nostro, ita nec tempus. Sunt tamen quidam, qui dicunt etiam motus dependere ab anima, quia cum motus sit aliquod successivum, partes ejus quæ sunt prius et posterius, non habent esse in re extra, sed solum in anima comparante priorem dispositionem mobilis ad posteriorem, et ideo solum habet esse in anima simpliciter, et quantum ad esse suum perfectum. In re autem extra habet esse solum secundum aliquod indivisibile sui, et istud esse est imperfectum esse et secundum quid, et idem dicunt ipsi de tempore. Istud non potest stare, quia illud in quo motus est secundum esse suum completum et perfectum, necessario movetur. Si ergo motus secundum esse suum completum esset in anima, anima necessario moveretur, quod est inconveniens, et ideo intelligendum est quod omne esse ab actu est. Actus autem est divisibilis, ut vult Philosophus, IX. *Metaph.* Est enim actus quidam totus simul existens, sicut anima aut albedo. Et est alius actus successivus, ut dies et agon, infinitum et vacuum, de numero quorum sunt et motus et tempus. Cum ergo esse sequatur actum et modus essendi sequetur modum actus, esse igitur quod est ab actu primo, est esse simul, et tale est esse completum quod debetur rei perfectæ per primum actum. Esse vero quod est ab actu secundo, scilicet ab actu successivo, est esse successivum. Et tale est esse perfectum, quod debetur tali actui vel rei perfectæ per talem actum, et ideo esse perfectum ipsius motus et temporis, quod debetur utrique secundum rationem propriæ speciei, non est esse simul existens, sicut ipsi dicunt, sed est esse in successione, quod est secundum aliquid in-

Digitized by Microsoft ®

eession, ce qui est suivant quelque chose d'indivisible de soi. La solution est évidente pour les raisons opposées. A la première assertion il faut dire, que le passé et le futur ne sont pas pour exister simultanément, et cela n'est pas requis pour l'être du temps, puisqu'il est successif, comme on l'a dit. Il a néanmoins l'être par quelque chose d'indivisible de soi qui les continue présentement. Aux autres raisons qui prouvent que le temps existe dans l'ame il faut répondre : lorsqu'on dit, le temps étant nombre possède l'être dans la matière numérable qui est l'antériorité et la postériorité, il faut dire que le temps a l'être dans l'antériorité et la postériorité du mouvement. Et lorsque vous dites que ces choses n'existent pas, c'est vrai sous l'être permanent, elles ont néanmoins l'être successif, comme il a été dit. A l'autre assertion il faut répondre que le temps suit un mouvement extérieur, savoir le premier mouvement; il n'y a pas d'empêchment à cela dans ce que en saisissant tout mouvement, le mouvement premier est aussi compris au moins virtuellement, parce qu'il est la cause de toute transmutation. Mais parce qu'on a dit que le temps étant successif ne possède l'être que par le moyen de quelque chose indivisible de soi qui est le présent, ce n'est pas sans raison que l'on doute si le moment présent est le même dans le même temps, ou s'il est successivement différent. Il semble qu'il est absolument le même, car de même qu'il est impossible que deux parties de temps existent ensemble à moins qu'une ne contienne l'autre, comme l'année contient le mois, le mois la semaine, la semaine le jour; de même aussi il est impossible que deux instants présents existent en même temps dans le temps, puisque l'un ne renferme pas l'autre; si donc le premier moment présent ne peut pas être en même temps que le suivant, il faut nécessairement que le premier soit anéanti. Or, tout ce qui est altéré l'est dans quelque instant pré-

---

divisibile ipsorum. Ad rationes in oppositum patet solutio. Ad primum dicendum, quod præteritum et futurum non sunt sic, ut simul sint, nec hoc requiritur ad esse temporis, cum sit successivum, ut declaratum est; habet tamen esse per aliquid indivisibile sui, quod continuat ea, scilicet per ipsum nunc. Ad alias rationes probantes tempus esse in anima dicendum est. Cum arguitur, tempus cum sit numerus, aut habet esse in materia numerabili quæ sunt prius et posterius, dicendum quod tempus habet esse in priori et posteriori motus. Et cum dicis, quod hæc non sunt, verum est sub esse permanenti, habent tamen esse successivum, ut dictum est. Ad aliud dicendum, quod tempus sequitur motum exteriorem aliquem, scilicet primum motum; nec obstat hoc, quia apprehenso quocumque motu, comprehenditur motus primus saltem virtualiter, eo quod ipse est causa omnis transmutationis. Quia vero dictum est, quod tempus cum sit successivum, habet esse solum per aliquod indivisibile sui, quod est nunc, non irrationabiliter dubitatur, utrum sit unum et idem nunc in eodem tempore, an aliud et aliud. Videtur enim, quod sit unum et idem, quia sicut impossibile est duas partes temporis simul esse, nisi una contineat aliam, sicut annus mensem, mensis septimanam, septimana diem; ita impossibile est duo nunc in tempore simul esse, cum unum non contineat alterum; si ergo primum nunc non potest simul esse cum posteriori, necesse est primum esse corruptum. Omne autem quod est corruptum, corruptum est in aliquo nunc. Nunc ergo quod est corrup-

Digitized by Microsoft®

sent. Donc le présent qui est altéré, ou est altéré en lui-même ou dans quelque instant présent postérieur, parce que cela seroit ou dans le présent médiat ou dans le présent immédiat; ce n'est pas dans le présent immédiat, parce que l'instant présent n'est pas la continuation d'un autre instant présent, de même que un point ne continue pas un autre point, comme on le prouve dans le sixième livre de la Physique. Il ne peut pas non plus être corrompu dans le moment présent médiat, parce qu'il y a un temps moyen entre deux présents, de même qu'il y a une ligne médiane entre deux points. Or, dans tout temps il y a une infinité de moments présents. Si donc le présent antérieur étoit altéré dans le présent postérieur médiat, il s'ensuivroit qu'il auroit l'être avec une infinité de présents moyens, ce qui est impossible. Il est donc impossible qu'il y ait dans le temps deux moments présents. Il y a à cela une double objection. D'abord, parce que chaque continu fini a au moins deux termes. Or, le présent est le terme du temps, et pour déterminer un temps limité. Donc il y a au moins deux présents dans le temps. La seconde c'est qu'on dit que des choses existent ensemble lorsqu'elles existent dans le même temps présent. Si donc il n'y avoit pas plusieurs présents dans le temps, mais bien un seul, il s'ensuivroit que les choses qui se feront dans mille ans existeroient en même temps que les choses qui existent aujourd'hui. Or c'est impossible. Il faut remarquer qu'ainsi qu'il a été dit, l'existence des choses successives consiste en ce qu'elles existent suivant quelque chose d'indivisible de soi qui peut être manifesté, parce que chaque partie d'une chose successive est divisible en différentes parties. Si donc il existoit quelque chose de successif, non-seulement suivant quelque chose d'indivisible de soi, mais suivant quelque partie de soi, il s'ensuivroit qu'un grand nombre de parties d'une chose successive existeroient en même temps, ce qui est

---

tum, aut est corruptum in seipso aut in aliquo posteriori; non in seipso, quia nunc est, nec in aliquo posteriori, quia aut hoc esset in nunc mediato, aut in nunc immediato: non in nunc immediato, quia unum nunc, non est continuum alii nunc, sicut nec punctus puncto, ut probatur VI. *Phys.* Nec potest corrumpi in nunc mediato, quia inter quælibet duo nunc, est tempus medium, sicut inter quælibet duo puncta, est linea media. In quolibet autem tempore sunt infinita nunc. Si ergo nunc prius, corrumperetur in nunc posteriori mediato, sequitur quod haberet esse cum infinitis nunc mediis, quod est impossibile. Impossibile est ergo, duo nunc esse in tempore. Oppositum hujus videtur dupliciter. Primo quia cujuslibet continui finiti sunt duo termini ad minus; nunc autem terminus temporis est, et est accipere tempus finitum, ergo ad minus sunt duo nunc in tempore. Secundo, quia illa dicuntur simul esse, quæ sunt in eodem nunc temporis. Si ergo non essent plura nunc in tempore, sed unum tantum, sequitur quod ea quæ fient post millesimum annum, simul essent cum his quæ sunt hodie; hoc autem est impossibile. Intelligendum quod, sicut dictum est, esse successivorum consistit in hoc quod existant secundum aliquid indivisibile sui, quod manifestari potest, quia quælibet pars cujuslibet successivi divisibilis est in diversas partes. Si ergo aliquod successivum existeret non solum secundum aliquid indivisibile sui, sed secundum aliquam sui partem, sequitur quod multæ partes ali-

Digitized by Microsoft ®

contraire à la condition des choses successives. Nous pouvons prouver cela plus particulièrement à l'égard du temps, parce que chaque partie du temps est temps. Si donc il existoit quelque partie du temps, il s'ensuivroit que le temps existeroit en soi, ce qui est faux. Donc le temps existe en quelque chose de divisible de soi, qui est le moment présent. Cela supposé, il faut dire que le seul et même présent se trouve dans tout le temps selon la substance, différent quant à l'être et la raison. La raison de cela est que au moment présent qui est dans le temps succède ou un autre présent ou quelque partie, et non un autre présent; parce que un moment présent ne peut pas être continué par un autre ; ce n'est pas non plus quelque partie de temps, parce que nulle partie de temps ne peut exister en soi, comme il a été prouvé. Donc il est impossible qu'un présent succède à un autre présent dans le temps. En outre, il en est du présent, relativement au temps, comme de ce qui est porté au mouvement, de même que nous connoissons le mouvement par ce qui y est porté, aussi bien que l'antériorité et la postériorité dans le mouvement en voyant les différentes positions de ce qui est mû, ainsi sont déterminées par le présent dans le temps l'autériorité et la postériorité. Mais ce qui est porté au mouvement est identiquement le même dans tout le mouvement, mais différent quant à l'être, en raison du changement de position. Donc, le présent est identiquement le même dans tout le temps suivant la substance et différent quant à l'être selon qu'il est considéré dans les différentes successions de temps. Et les raisons alléguées d'abord ne valent rien. Car lorsqu'on dit que chaque fini a au moins deux termes, il faut dire que chaque fini continu permanent a deux termes différents quant à la chose, mais pour le continu fini successif il n'est pas nécessaire

---

cujus successivi simul essent, quod est contra rationem successivorum. Specialius autem possumus hoc probare de tempore, quia quælibet pars temporis est tempus. Si ergo aliqua pars temporis existeret, sequitur quod tempus secundum se existeret, quod est falsum. Existit ergo tempus secundum aliquid sui indivisibile, illud autem est nunc. Hoc supposito dicendum est quod unum et idem nunc est in toto tempore secundum substantiam, differens secundum esse et rationem. Cujus ratio est, quia ipsi nunc, quod est in tempore, aut succedit aliud nunc, aut aliqua pars temporis, non aliud nunc; quia unum nunc non potest continuari alii nunc ; non aliqua pars temporis, quia nulla pars temporis secundum se existere potest, ut probatum est. Ergo impossibile est quod unum nunc succedat alii nunc in tempore. Præterea, sicut se habet illud quod fertur ad motum, ita nunc ad tempus, quia sicut per illud quod fertur, cognoscimus motum et prius et posterius in motu, in quantum videmus illud quod movetur, aliter et aliter se habere, ita per nunc determinatur prius et posterius in tempore. Sed quod fertur unum est et idem secundum substantiam in toto motu, aliud et aliud secundum esse in quantum est alibi et alibi. Ergo et ipsum nunc unum et idem est in toto tempore secundum substantiam, aliud et aliud secundum esse, in quantum scilicet consideratur in alio et alio successu temporis. Nec valent rationes prius adductæ. Cum enim dicitur quod cujuslibet finiti sunt duo termini ad minus, dicendum quod cujuslibet continui finiti permanentis, sunt duo termini differentes secundum rem, continui vero finiti successivi non oportet quod sint duo termini secundum subjectum, sed solum secundum ra-

Digitized by Microsoft ®

qu'il y ait deux termes suivant le sujet, mais bien suivant la raison. C'est pourquoi il est faux de supposer qu'il y a un temps limité. En effet, il ne faut pas prendre un temps fini en acte et limité par le présent, si ce n'est dans notre imagination, ou par rapport à quelque mouvement qui est limité dans le temps. Car tout le temps est continu en soi et il n'y a actuellement nulle partie séparée de l'autre. A l'autre objection, il faut répondre que l'on ne dit pas exister simultanément suivant le temps les choses qui sont dans le même présent quant à la substance, mais bien celles qui sont dans le même présent quant à l'être et à la raison. Mais les choses qui arriveront dans mille ans et celles qui existent aujourd'hui, quoiqu'elles soient dans le même présent quant à la substance, elles n'y sont pas quant à l'être, on ne doit donc pas dire qu'elles existent simultanément.

CHAPITRE II.

Le temps n'est pas un mouvement, mais quelque chose du mouvement.

Après avoir reconnu que le temps existe, il faut rechercher ce qu'il est. Or, il faut considérer que le temps n'est pas un mouvement comme certains ont cru que le temps étoit un mouvement du ciel appelé circulation, parce que toute partie du temps est temps. Si donc le temps étoit une circulation, il s'ensuivroit que toute partie de la circulation seroit circulation, ce qui est cependant faux. De même, tout mouvement est prompt ou lent, or le temps n'est ni rapide ni lent, donc le temps n'est pas un mouvement. La mineure est évidente, car la rapidité et la lenteur sont déterminées par le temps, mais le temps n'est pas déterminé par le temps, ni quant à la quantité, ni quant à la qualité. Secondement, il faut considérer que quoique le temps ne soit

---

tionem. Et præterea falsum supponit ratio in hoc quod ponit quod est dare tempus finitum. Non enim est accipere aliquod tempus actu finitum et terminatum per nunc, nisi secundum imaginationem nostram, vel per relationem ad aliquem motum, qui in tempore terminatur. Totum enim tempus secundum se continuum est, nec est actualiter una pars divisa ab alia. Ad aliud dicendum, quod non dicuntur esse simul secundum tempus, quæcumque sunt in nunc eodem secundum substantiam, sed quæ sunt in eodem nunc secundum esse et secundum rationem. Illa autem quæ fient post millesimum annum et quæ sunt hodie, licet sint in eodem nunc secundum substantiam, non tamen sunt in eodem secundum esse, et ideo non oportet quod dicatur esse simul.

CAPUT II.

Quod tempus non est motus, sed aliquid ejus.

Viso ergo quod tempus sit, inquirendum est quid sit. Est autem considerandum, quod tempus non est motus, sicut quidam opinati sunt tempus esse motum cœli, qui circulatio dicitur, quia quælibet pars temporis est tempus. Si ergo tempus esset circulatio, sequeretur quod quælibet pars circulationis esset circulatio, quod tamen falsum est. Item omnis motus est velox vel tardus, tempus autem nec tardum est, nec velox. Ergo tempus non est motus. Minor patet, quia velox et tardum determinantur tempore, tempus autem non determinatur tempore, nec quantum ad qualitatem. Secundo considerandum, quod

Digitized by Microsoft®

pas un mouvement, il n'est pas cependant sans mouvement. En effet, comme nous ne nous transformons pas dans notre cognition par la succession des choses susceptibles de cognition, nous ne saisissons pas alors le temps, parce que nous ne saisissons pas le mouvement, comme il arriva aux dormeurs de Sardes de la fable. Là, par le moyen de certains enchantements, on rendoit insensibles des hommes qui, à leur réveil, disoient avoir vu des merveilles. Ces personnes en s'éveillant ne tenoient pas compte du temps qui s'étoit écoulé, parce qu'elles joignoient l'instant présent où elles s'étoient endormies à l'instant présent où elles s'étoient réveillées, comme s'il n'y avoit pas eu de temps intermédiaire. De même donc que s'il n'y avoit rien eu d'intermédiaire entre ces deux instants présents, il n'y auroit pas eu de temps, ainsi elles ne percevoient pas le temps, parce qu'elles ne percevoient pas l'intermédiaire ; donc de même, nous ne percevons pas le temps, parce que nous ne percevons pas le mouvement. Mais lorsque nous percevons le mouvement et que nous déterminons en lui l'antériorité et la postériorité, alors nous percevons le temps. Il reste donc à dire que quoique le temps ne soit pas un mouvement, il n'est pas néanmoins sans mouvement. Donc comme nous connoissons en même temps le mouvement et le temps, il est évident que le temps est quelque chose du mouvement lui-même. Or, le mouvement suit la grandeur sous deux rapports, quant à la continuité et quant à l'antériorité et à la postériorité, et il en est de même du temps à l'égard du mouvement. Mais la priorité et la postériorité du mouvement, quoiqu'elles soient subjectivement la même chose avec le mouvement, en diffèrent néanmoins en raison, par la raison que dans la définition du mouvement elles sont déterminées dans le liv. IV de la Physique. Conséquemment il reste à chercher en raison de quoi le temps suit le mouvement, si c'est absolument en raison du mouvement ou de l'antério-

---

licet tempus non sit motus, non tamen est sine motu. Cum enim nos non transmutamur secundum cognitionem nostram per successionem cognoscibilium, tunc non apprehendimus tempus, quia nec apprehendimus motum, sicut accidit his quos fabulantur dormisse in Sardo apud Heroes. Ibi enim reddebantur aliqui insensibiles propter quasdam incantationes, quod excitati dicebant se vidisse quædam mirabilia. Tales autem qui excitabantur, non percipiebant tempus quod fluxerat, eo quod copulabant primum nunc in quo dormire cœperant, posteriori nunc, in quo excitati fuerant, ac si non fuisset tempus medium. Sicut ergo si nihil fuisset medium inter illa duo nunc, non fuisset tempus, ita quia non percipiebant medium, non percipiebant tempus, sic ergo non percipimus tempus, quia non percipimus motum. Cum autem percipimus motum et determinamus prius et posterius in ipso, tunc percipimus tempus. Relinquitur ergo, quod licet tempus non sit motus, non tamen est sine motu. Quia ergo simul cognoscimus motum et tempus, manifestum est quod tempus est aliquid ipsius motus. Motus autem sequitur magnitudinem quantum ad duo, scilicet quantum ad continuitatem et quantum ad prius et posterius, et similiter tempus motum. Prius autem et posterius motus, licet sint idem subjecto cum motu, differunt tamen ratione, eo quod in diffinitione motus assignantur in IV. *Physic.* Et ideo restat inquirere, ratione cujus tempus sequitur motum, utrum scilicet ra-

Digitized by Microsoft®

rité et de la postériorité. Il faut dire que c'est à raison de l'antériorité et de la postériorité, parce que c'est par là que le temps se reconnoît. Donc le temps suit le mouvement à raison de la priorité et de l'antériorité, sur quoi il faut comprendre que l'antériorité et la postériorité dans le mouvement peuvent être considérées sous un double point de vue. Le premier suivant qu'elles sont sous la forme de continu d'une manière absolue, et de cette manière en connoissant l'antériorité et la postériorité, nous connoissons en même temps le mouvement. Le second, suivant qu'elles sont sous une forme discrète, en tant que, par exemple, l'ame dit que la postériorité est différente de l'antériorité, que ce sont deux choses diverses, et une seule chose, et ainsi le temps n'est pas absolument le mouvement, ni absolument non plus l'antériorité et la postériorité du mouvement, mais c'est l'anteriorité et la postériorité du mouvement dénombrées, comme il a été dit. Nous pouvons tirer de là une définition du temps, que le temps est le nombre mû suivant l'antériorité et la postériorité. Que le temps soit un nombre, c'est évident. C'est par le nombre en effet que nous jugeons du plus ou du moins d'une chose, et c'est par le temps que nous jugeons du plus ou du moins dans le mouvement; donc le temps est un nombre. Or, il y a deux sortes de nombres, le nombre absolu qui sert à la numération, comme un, deux, trois, et le nombre nombré, comme le nombre dix hommes. Le temps, en effet, n'est pas un nombre servant à la numération, mais un nombre nombré, c'est l'antériorité et la postériorité en tant que nombrées dans le mouvement. Et quoique le nombre servant à la numération soit quelque chose de discret, le temps est cependant quelque chose de continu, comme dix aunes de drap sont continues, quoique le nombre dix soit quelque chose de discret. Le temps étant donc quelque chose de discret et quelque chose de con-

---

tione motus absolute aut ratione prioris et posterioris. Dicendum, quod hoc est ratione prioris et posterioris, quia ex priori et posteriori in motu cognoscitur tempus. Ergo tempus sequitur motum ratione prioris et posterioris, juxta quod intelligendum est, quod prius et posterius in motu possunt considerari dupliciter. Uno modo, prout sunt sub forma continui absolute, et sic cognoscendo prius et posterius, simul cognoscimus motum. Alio modo, ut sunt sub forma discreta, in quantum scilicet anima dicit posterius esse aliud a priori, et ipsa esse duo et unum, et sic tempus non est motus absolute, nec prius ac posterius motus absolute, sed est prius et posterius motus ut numerata sunt. Ex quo possumus concludere diffinitionem temporis, quod tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Quod autem tempus sit numerus patet. Numero enim judicamus aliquid plus vel minus, tempore autem judicamus motus esse minorem et majorem. Ergo tempus est numerus. Numerus autem est duplex. Est enim numerus absolute quo numeramus, ut unum, duo, tria, etc. Et numerus numeratus, ut numerus decem hominum. Tempus enim non est numerus quo numeramus, sed numerus numeratus; est enim prius et posterius, ut numerata sunt in motu. Et licet numerus quo numeramus, sit aliquid discretum, tamen tempus est aliquid continuum, sicut decem ulnæ panni sunt continuæ, licet numerus denarius sit aliquid discretum. Quia ergo tempus et est aliquid discretum et aliquid continuum, relinquitur quod in tempore est dare aliquo modo

BASIL'S SEMINARY LIBRARY
Digitized by Microsoft ®

tinu, il reste à reconnoître dans le temps un nombre minime dans un sens et non dans un autre. Car dans un nombre on peut simplement prendre le plus petit comme l'unité, ou un des plus petits comme le nombre deux, qui a la raison de nombre. Mais dans le nombre nombré, comme dans la multitude des lignes, il faut prendre le moindre suivant la multitude, comme une ou deux lignes. Mais suivant la grandeur il ne faut pas prendre la plus petite ligne, parce que toute ligne est divisible en d'autres lignes. Comme aussi dans le temps il faut prendre le plus petit temps suivant la multitude, comme par exemple un jour ou deux jours dans le genre des jours; mais il ne faut pas prendre le plus petit suivant la grandeur, parce que tout temps est divisible à l'infini, ainsi que tout continu. Or, parce que le temps est nombre et qu'il est aussi continu, voilà pourquoi on dit qu'il est abondant et rare, long et court, mais non rapide ou lent. L'abondance et la rareté sont des passions du nombre, et c'est pour cela que le temps étant nombre est dit abondant ou rare. Long ou court sont des passions du continu, c'est pour cela que l'on dit de la ligne qu'elle est longue ou courte, et c'est pour cela qu'étant continu le temps est dit long ou court. Il n'est pas dit rapide ou lent, parce qu'étant un nombre mû, si le temps étoit dit rapide ou lent, ce seroit à raison ou du nombre ou du mouvement. Ce ne seroit pas à raison du nombre, parce que le nombre n'est dit ni rapide ni lent, ce ne seroit pas à raison du mouvement, parce que, quoique le temps soit quelque chose du mouvement, on ne peut pas dire que le temps soit le mouvement. C'est pourquoi il ne faut pas attribuer au temps les passions du mouvement qui sont rapide et lent, parce que rapide et lent sont déterminés par le temps, et c'est pour cela que le temps n'est dit ni rapide ni lent. Mais la continuité dans le temps vient de la continuité du mouvement, non de toute espèce de mouvement;

---

numerum minimum, et aliquo modo non. In numero enim simpliciter est dare minimum, sicut unitatem, vel minimum quod habet rationem numeri, sicut est binarius. In numero autem numerato, sicut in multitudine linearum est dare minimum secundum multitudinem, sicut unam lineam aut duas; secundum magnitudinem autem non est dare minimam lineam, eo quod omnis linea divisibilis est in alias lineas. Sicut etiam in tempore est dare minimum tempus secundum multitudinem : puta, unam diem vel duos dies in genere dierum; minimum autem tempus secundum magnitudinem non est dare, eo quod omne tempus divisibile est in infinitum, sicut et quodlibet continuum. Quia autem tempus et est numerus et est continuum, inde est quod dicitur multum et paucum, breve et longum, non autem velox vel tardum. Multum enim et paucum sunt passiones numeri et ideo tempus, quia est numerus, dicitur multum et paucum. Longum autem et breve sunt passiones continui, unde linea dicitur longa vel brevis, et quia tempus est continuum, ideo dicitur longum vel breve. Velox autem aut tardum non dicitur, quia cum tempus sit numerus motus, si diceretur velox aut tardum, aut hoc esset ratione numeri aut motus; non ratione numeri, quia numerus neque velox neque tardus dicitur; neque ratione motus, quia licet tempus sit aliquid motus, non est tamen dicere quod tempus sit motus. Et ideo non oportet passiones motus, quæ sunt velox et tardum, dici de tempore, quia velox et tardum determinantur tempore, et ideo tempus non dicitur velox nec tardum. Continuitas autem in tempore est ex continuitate motus, non cujuscumque,

Digitized by Microsoft®

mais du premier; et en conséquence parce que le premier mouvement est un, le temps est quelque chose de un mesurant tous les mouvements faits en même temps. Or l'antériorité et la postériorité du temps sont diverses comme dans le mouvement. D'où il arrive que de même que la même circulation est réitérée suivant l'espèce, mais non suivant le nombre, ainsi le temps se réitère suivant l'espèce, mais non suivant le nombre. Or, nous mesurons le mouvement par le temps et le temps par le mouvement, en tant que nous déterminons la quantité de l'un par la quantité de l'autre. En effet, nous mesurons le mouvement par le temps, parce que le temps, suivant ce qu'il est, est un nombre mû; nous mesurons aussi le temps en tant que nous déterminons sa quantité par la quantité du mouvement qui nous est connue. Nous disons, en effet, que le temps est abondant, parce que le mouvement qui s'est fait dans le temps est considérable, et cela se fait rationnellement. Car le mouvement suit la grandeur quant à la continuité et à l'antériorité et à la postériorité, et le temps suit de même le mouvement. Or, nous mesurons le mouvement par la grandeur et *vice versâ*. Nous disons, en effet, que le mouvement est considérable, parce que la grandeur sur laquelle s'effectue le mouvement est considérable; et de même nous disons que la grandeur est considérable, parce que un grand mouvement s'est opéré sur la grandeur. C'est pour cette raison et de la même manière que nous déterminons la quantité du temps par le mouvement, et la quantité du mouvement par le temps.

---

sed primi; et ideo quia motus primus unus est, tempus est unum mensurans omnes motus simul factos. Prius autem et posterius temporis altera sunt, sicut prius et posterius motus. Unde sicut reiteratur eadem circulatio secundum speciem et non secundum numerum, ita tempus reiteratur idem secundum speciem et non secundum numerum. Mensuramus autem motum tempore, et tempus motu, in quantum determinamus quantitatem unius per quantitatem alterius. Motum enim mensuramus tempore, quia tempus secundum id quod est, est numerus motus; tempus etiam mensuramus, in quantum scilicet per quantitatem motus nobis notam determinamus quantitatem temporis. Dicimus enim quod tempus est multum, quia motus qui factus est in tempore est multus, et hoc rationabiliter accidit. Motus enim sequitur magnitudinem quantum ad continuitatem et prius et posterius, et tempus similiter motum. Per magnitudinem autem mensuramus motum, et e converso. Dicimus enim quod motus est multus, quia magnitudo supra quam est motus, est multa, et similiter dicimus, quod magnitudo est multa, quia motus supra magnitudinem factus est multus. Quare et similiter determinamus quantitatem temporis per motum et quantitatem motus per tempus.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE III.

Quelles sont les choses qui sont mesurées par le temps et celles qui ne le sont pas.

Après avoir déterminé ce qui est relativement au temps en soi, il faut considérer ce qui en est dans les rapports aux choses qui sont mesurées par le temps. Or, il faut considérer que le temps est comparé d'une manière différente avec le mouvement et avec les autres choses. En effet, le mouvement étant essentiellement continu et successif, il n'est pas seulement mesuré par le temps quant à son être et sa succession ou durée, mais encore quant à ce qu'il est, parce que son essence consiste dans la succession. Mais les choses mobiles ne sont pas mesurées par le temps, par rapport à ce quelles sont, comme l'homme ou la pierre, parce que leur essence est dans chaque instant présent du temps et n'a ni antériorité, ni postériorité ou succession, c'est pourquoi c'est l'instant présent du temps et non le temps qui leur correspond. Mais elles sont mesurées par le temps quant à leur être et à leur succession ou durée, parce que leur durée n'existe pas toute en même temps. De même donc que pour le mouvement être dans le temps, c'est être mesuré par le temps quant à ce qu'il est et quant à sa durée; ainsi pour les autres choses être dans le temps c'est être mesurées par le temps, non quant à ce qu'elles sont, mais quant à leur durée; et la vérité de cela saute aux yeux. En effet, être dans le temps, ou c'est être pendant que le temps dure, ou être comme dans un nombre; or être dans le temps, n'est pas être quand le temps dure, de même que être dans un lieu n'est pas être pendant la durée du lieu; car il s'ensuivroit que toutes choses seroient dans le même lieu, tandis que tout est quand un seul lieu est; comme il s'ensuivroit aussi que le ciel se-

---

CAPUT III.

Quæ sunt illa quæ mensurantur tempore et quæ non.

Determinatio de tempore, secundum se considerandum est de ipso secundum relationem ad ea quæ tempore mensurantur. Est autem considerandum, quod aliter comparatur tempus ad motum et ad alias res. Cum enim motus sit continuus et successivus essentialiter, ideo non solum mensuratur tempore quantum ad suum esse, et suam successionem vel durationem; sed etiam quantum ad id quod est, quia ejus essentia in successione consistit. Mobilia vero quantum ad id quod sunt, sicut homo aut lapis non mensurantur tempore, quia essentia eorum est in quolibet nunc temporis, nec habet prius nec posterius, sive successionem, unde his respondet nunc temporis et non tempus. Mensurantur autem tempore quantum ad suum esse et suam successionem vel durationem, quia duratio eorum non est tota simul. Sicut ergo motum esse in tempore, est ipsum mensurari tempore quantum ad id quod est et quantum ad suam durationem, ita alias res esse in tempore, est ipsas mensurari tempore non quantum ad id quod sint, sed quantum ad suam durationem, et quod hoc sit verum patet. Esse enim in tempore, aut est esse dum tempus est, aut est esse sicut in numero; esse autem in tempore non est esse quando tempus est, sicut nec esse in loco est esse quando locus est. Sic enim sequeretur, quod omnia essent in eodem loco, cum omnia sint quando unus locus est; sicut etiam seque-

Digitized by Microsoft®

roit dans un grain de mil; parce que le ciel existe en même temps que le grain de mil. Mais être dans le temps c'est être mesuré et renfermé par le temps, de même que être dans un lieu c'est être mesuré et renfermé dans ce lieu. C'est pourquoi il s'ensuit que être dans le temps, c'est être comme dans un nombre. Or, une chose est de deux manières dans un nombre, ou elle est quelque chose de ce nombre, comme l'unité, pair ou impair, ou parce qu'elle est son nombre, comme d'une chose nombrée. Ainsi donc le temps étant un nombre, on dit que des choses sont dans le temps, parce qu'elles sont quelque chose de ce temps, comme le présent, le passé, l'avenir. D'autres choses sont dans le temps, non parce qu'elles sont quelque chose du temps, mais parce qu'elles sont mesurées par le temps et sont renfermées dans le temps, comme les choses qui sont dans un nombre sont renfermées dans ce nombre. Donc, puisque être dans le temps c'est être comme dans un nombre et donner un plus grand nombre à tout ce qui est dans le nombre, il s'ensuit que c'est donner un temps plus grand à tout ce qui est dans le temps. C'est donc là la première condition de toutes les choses qui sont mesurées par le temps. Leur seconde condition, c'est que toutes les choses qui sont dans le temps souffrent dans le temps, comme nous avons coutume de dire que le temps flétrit et corrompt les choses qui sont dans le temps et que le temps engendre l'oubli. Il y a deux causes de cela. La première, c'est que nous voyons certaines choses se corrompre dans le temps sans qu'il apparoisse aucun agent extérieur de corruption, comme il arrive dans la corruption qui provient de la vieillesse que nous attribuons surtout au temps. Or rien ne se fait dans le temps sans qu'il paroisse quelque agent extérieur, c'est pour cela que nous ne disons pas que le temps est cause de la génération, comme de la corruption, ou que le temps est cause de la

---

retur, quod cœlum esset in grano milii, quia cœlum est quando granum milii est; sed esse in tempore est mensurari et contineri a tempore, sicut esse in loco est mensurari et contineri loco. Propter quod sequitur quod esse in tempore est esse sicut in numero. In numero autem aliquid est dupliciter, aut enim est aliquid ipsius numeri, sicut unitas, par vel impar; aut quia numerus est ejus, sicut rei numeratæ. Sic ergo cum tempus sit numerus, aliqua dicuntur esse in tempore, quia sunt aliquid ipsius temporis, ut nunc, prius et posterius. Aliqua autem sunt in tempore, non quia sunt aliquid ejus, sed quia mensurantur tempore et continentur sub tempore, sicut ea quæ sunt in numero continentur sub numero; quia ergo esse in tempore est sicut in numero, omni autem eo quod est in numero est dare majorem numerum, inde est quod est dare tempus majus omni eo quod est in tempore. Hæc est ergo prima conditio omnium eorum quæ tempore mensurantur. Secunda conditio eorum est, quod quæcumque sunt in tempore patiuntur sub tempore, sicut consuevimus dicere quod tempus tabefacit et corrumpit ea quæ sunt in tempore et quod oblivio fit propter tempus. Hujus autem causa est duplex. Prima est, quia videmus aliqua corrumpi in tempore, dato quod non appareat nobis aliquod exterius corrumpens, sicut est in corruptione quæ fit ex senio, quam maxime attribuimus tempori. Nihil autem fit in tempore nisi appareat aliquid exterius faciens, propter quod non dicimus quod tempus sit causa generationis, sicut corruptionis, aut quod

Digitized by Microsoft ®

science, comme il est cause de l'oubli, parce que personne ne devient savant par la raison qu'il vit longtemps. La seconde cause est que le temps est un nombre mû; or le mouvement produit l'éloignement de ce qui est mobile de la position où il étoit d'abord et est une cause de plus de la corruption et de la génération, à quoi on assigne une triple cause. La première, c'est que le mouvement éloigne ce qui est mû de sa première position, comme il a été dit. Or cette distance est déterminée par rapport au terme qui est corrompu dans le mouvement, et par conséquent le mouvement est par soi une cause de corruption. Mais que le mouvement produise quelque terme *ad quem*, ce n'est pas absolument de l'essence du mouvement, mais cela lui convient en tant qu'il est limité. Or, il a le caractère de fini, d'après l'intention déterminée du moteur, dont le rôle est de mouvoir à un but déterminé. C'est ce qui fait que la génération d'un terme *ad quem* doit être plutôt attribuée à la forme du moteur lui-même, à raison duquel le moteur imprime le mouvement, qu'au mouvement lui-même. La seconde raison, c'est que la chose qui est mûe n'est en aucune manière pendant le mouvement ni dans le terme *a quo*, ni dans le terme *ad quem*, mais est étrangère à l'un et à l'autre. Et par conséquent le mouvement est de soi la cause pourquoi ce qui est mû est privé du terme *a quo* et du terme *ad quem*. Or, lorsque ce qui est mobile est constitué sous le terme *ad quem*, il n'y a plus alors de mouvement, et par conséquent le mouvement est plus la cause de la corruption de chaque terme, pendant qu'il existe, que de la génération du terme *ad quem*, parce que lorsque le terme *ad quem* est produit, il n'y a plus alors de mouvement. La troisième raison, c'est que, ainsi qu'on le voit dans le troisième livre de la Physique, le mouvement est conduit à la condition d'acte, suivant qu'il est considéré *ut ab hoc*, et à la con-

---

tempus sit causa disciplinæ, sicut est causa oblivionis, quia ex hoc solo quod aliquis diu vivit, non efficitur sciens. Secunda causa est, quod tempus est numerus motus, motus autem facit distare mobile a dispositione in qua prius erat, et est magis causa corruptionis et generationis, cujus ratio signatur triplex. Prima ratio est, quia motus facit id quod movetur distare a prima dispositione sua, ut dictum est. Hæc autem distantia attenditur respectu termini a quo, qui corrumpitur in motu, et ideo motus per se est causa corruptionis. Quod autem per motum generetur aliquis terminus ad quem, hoc non est de ratione motus absolute, sed convenit ei ut finitus est. Rationem autem finiti habet ex determinata intentione moventis, cujus est movere ad aliquem determinatum terminum. Unde generatio termini ad quem magis est attribuenda formæ ipsius moventis, ratione cujus movens movet, quam ipsi motui. Secunda ratio est, quia illud quod movetur, dum movetur, neque est omnino in termino a quo, neque in termino ad quem, sed deficit ab utroque; et ideo motus de se est causa quare mobile sit sub privatione termini a quo et termini ad quem. Cum autem mobile factum est sub termino ad quem, tunc non est motus, et ideo motus magis est causa corruptionis utrisque termini dum est, quam generationis termini ad quem, quia cum terminus ad quem generatus est, tunc motus non est. Tertia ratio est, quia ut patet ex III. *Phys.*, motus trahitur ad rationem actionis, secundum quod consideratur ut ab hoc, ad rationem autem passionis trahitur,

Digitized by Microsoft®

dition de passion, selon qu'il est considéré *ut in hoc*. Or, il est constant que tout accident a une relation plus vraie au sujet qu'à la cause agissante, c'est pourquoi la considération du mouvement sous la raison de passion est plus vraie que sous la raison d'action. Or, la passion est par soi une cause de corruption. Car il est de son essence de perdre de la substance à proportion du développement qu'elle prend. Or, la production est plutôt attribuée à l'action. Et parce que, comme il a été dit, le mouvement est considéré d'une manière plus vraie sous le caractère de passion que sous celui d'action, il s'ensuit que le mouvement est plus une cause de corruption que de génération. Or, comme il a été dit, le temps est la mesure du mouvement, et il est par conséquent plutôt cause de corruption que de génération, ainsi que le mouvement. Néanmoins il n'est cause par soi ni de l'une ni de l'autre. De ces deux conditions qui paroissent dans les choses qui sont dans le temps, nous pouvons conclure que les choses qui existent toujours ne sont pas dans le temps. D'abord, parce que, comme le dit la première condition, c'est la destinée de tout ce qui est dans le temps de recevoir un temps plus grand; mais pour les choses sempiternelles il n'y a pas à recevoir un temps plus grand, puisqu'elles existent toujours; donc les choses qui existent toujours ne sont pas dans le temps. En outre, comme porte la seconde condition, les choses qui sont dans le temps sont passives dans le temps, sont corrompues dans le temps; mais les choses qui existent toujours ne sont pas passives dans le temps, elles ne se corrompent ni ne vieillissent; c'est pourquoi il est clair qu'elles ne sont pas dans le temps. On pourroit croire, d'après tout ce qui a été dit, que les choses qui sont dans le repos conservant toujours la même physionomie pendant leur repos, comme les choses sempiternelles, ne sont pas me-

---

ut consideratur ut in hoc. Constat autem quod omne accidens veriorem habet comparationem ad subjectum, quam ad causam agentem, ideo verior est consideratio motus sub ratione passionis, quam sub ratione actionis. Passio autem est causa corruptionis per se. De ratione enim ejus est, quod ipsa magis facta plus, et plus abjiciat a substantia; factio autem magis attribuitur actioni. Et quia sicut dictum est, verius consideratur motus sub ratione passionis, quam sub ratione actionis, inde est quod motus magis est causa corruptionis quam generationis. Tempus autem, ut dictum est, est mensura motus, et ideo magis est causa corruptionis quam generationis, sicut et motus; neutrius tamen est causa per se. Ex his duabus conditionibus quæ apparent in rebus quæ sunt in tempore, possumus concludere, quod ea quæ sunt semper, non sunt in tempore. Primo, quia sicut dicit prima conditio, omni eo quod est in tempore, est accipere tempus majus; sempiternis autem non est aliquid majus tempus accipere, cum ipsa semper sint; ergo ea quæ semper sunt, non sunt in tempore. Præterea, sicut dicit secunda conditio, ea quæ sunt in tempore patiuntur in tempore, corrumpuntur in tempore, ea autem quæ semper sunt, non patiuntur a tempore, nec corrumpuntur, neque senescunt, quare manifestum est quod non sunt in tempore. Ex his autem quæ dicta sunt, posset aliquis credere, quod ea quæ quiescunt, cum semper dum quiescunt similiter se habeant sicut sempiterna, quod non mensurarentur tempore : hoc autem est falsum. Et ideo dicendum est, quod

Digitized by Microsoft®

surées par le temps ; or cela est faux. Et par conséquent il faut dire que, de même que le temps est la mesure par soi du mouvement, il est aussi la mesure par accident du repos. Car, en effet, il ne faut pas que tout ce qui est dans le temps soit mû *actu*, comme il est nécessaire que tout ce qui est en mouvement soit mû actuellement, parce que le temps n'est pas le mouvement, quoiqu'il soit un nombre mû. Or, il convient que dans le nombre du mouvement il y ait non-seulement ce qui est mû, mais aussi ce qui est en repos ; car on ne dit pas en repos tout ce qui n'est pas en mouvement, mais bien tout ce qui n'est pas en mouvement malgré l'aptitude native à recevoir le mouvement, et toute chose semblable est mobile. Donc l'être d'une chose en repos est l'être d'une chose mobile ; or l'être d'une chose mobile est mesuré par le temps, donc il en est de même de l'être d'une chose en repos. Mais ce qui est en repos et ce qui est en mouvement se mesure quant à la quantité du repos ou du mouvement, le mouvement par soi, mais le repos par accident. Nous disons, en effet, qu'une chose a été en repos pendant un jour, parce qu'elle a été privée de mouvement pendant un jour. D'après cela il faut comprendre que ce qui est mobile peut être considéré de deux manières, ou selon sa substance ou son essence, ou selon son être. Si on le considère dans sa substance, ce n'est point mesuré par le temps, par la raison qu'une substance mobile existe dans tout instant présent du temps et n'a point de succession ni d'antériorité et de postériorité. Si, au contraire, on le considère sous le rapport de son être, on peut le faire de deux manières, ou quant à l'être substantiel, ou quant à l'être qu'il a dans le mouvement qui est son aptitude au mouvement. Si on le considère de la première manière, ce n'est pas mesuré par le temps, tandis qu'il en est ainsi de la seconde manière. Car le mouvement n'est pas un tout

---

sicut tempus est mensura motus per se, ita est mensura quietis per accidens. Non enim oportet quod omne quod est in tempore, actu moveatur, sicut omne quod est in motu necesse est actualiter moveri, quia tempus non est motus, licet sit numerus motus. In numero autem motus convenit esse non solum illud quod movetur, sed etiam illud quod quiescit. Quiescens enim non dicitur quodcumque quod non movetur, sed quod non movetur aptum tamen natum moveri, et omne tale est mobile. Esse ergo rei quiescentis est esse rei mobilis; esse autem rei mobilis mensuratur tempore, ergo et esse rei quiescentis. Mensuratur autem id quod quiescit et id quod movetur quantum ad quantitatem quietis vel motus; motus tamen per se, quies autem per accidens. Dicimus enim quod aliquid quievit uno die, quia cessavit a motu una die. Juxta quod intelligendum est quod mobile potest considerari dupliciter, vel quantum ad suam substantiam seu essentiam, vel quantum ad suum esse. Si consideratur quantum ad suam substantiam, sic non mensuratur tempore, eo quod substantia mobilis in quolibet nunc temporis est, nec habet successionem, nec prius nec posterius. Si autem consideretur quantum ad suum esse, hoc potest esse dupliciter, quia aut considerari potest quantum ad suum esse substantiale aut quantum ad suum esse, quod habet in motu, quod est suum moveri. Si consideretur primo modo, sic non mensuratur tempore, secundo autem modo mensuratur tempore. Moveri enim mobilis non est totum simul, sed successivum. Viso ergo quod non omnia

Digitized by Microsoft®

simultané, mais successif de ce qui est mobile. Reconnoissant donc que tous les êtres ne sont pas dans le temps, et que tous les non-êtres n'y sont pas non plus, et comprenant cela en peu de mots, il faut dire que tous les non-êtres qui sont dans l'impossibilité de passer à l'être, ne sont pas mésurés par le temps. Et la raison en est que, comme nous l'avons dit, tout ce qui est dans le temps est destiné à prendre un temps plus grand. Or il est constant que l'entité des choses qui ne peuvent passer à l'être n'a pas à prendre un temps plus grand, et par conséquent de tels non-êtres ne sont pas dans le temps. Quant aux choses qui peuvent être et ne pas être, elles sont dans le temps, parce que leur entité et leur non-entité sont susceptibles de recevoir un temps plus grand.

CHAPITRE IV.

*De la différence de l'éternité, de l'*ævum *et du temps ; ce que c'est que chacune de ces choses.*

Après avoir parlé du temps en lui-même et par résolution à l'égard des choses temporelles, il faut le considérer dans ses rapports avec les autres mesures qui sont l'éternité et l'*ævum*. Il faut voir d'abord si l'éternité existe et ce qu'elle est. Il y en a qui doutent si l'éternité existe, et ils prouvent la négative, par la raison que l'infini en tant qu'infini n'a pas de mesure; mais la cause première est infinie et a l'éternité pour mesure. Donc il semble que l'éternité ne peut exister dans le genre de mesure ; donc l'éternité n'est rien. De même toute mesure accuse une quantité quelconque; or la cause première n'a aucune quantité, donc l'éternité ne peut pas être la mesure de la cause première, ni par conséquent être quelque chose, puisqu'on ne suppose l'être que dans le genre de mesure. Autre raison : Rien de ce qui conserve la même condition ne peut servir de mesure; or, l'éternité

---

entia sunt in tempore, et quod non omnia non entia sunt in tempore, et hoc breviter comprehendamus, dicendum est quod illa non entia quæ impossibile est esse, non mensurantur tempore. Et ratio hujus est, quia sicut dictum est, omni eo quod est in tempore est accipere majus tempus. Constat autem quod non est accipere majus tempus entitate eorum quæ impossibile est esse, et ideo non entia talia non sunt in tempore. Ea autem quæ possunt esse et non esse, sunt in tempore, quia est dare tempus majus entitate eorum et non entitate.

CAPUT IV.

De differentia æternitatis ævi et temporis, et quid sit unumquodque eorum.

Viso ergo de tempore secundum se et per resolutionem ad temporalia, considerandum est per relationem ad alias mensuras, quæ sunt æternitas et ævum. Primo ergo videndum an æternitas sit et quid sit. Dubitant enim aliqui an æternitas sit, et probant ipsi quod non, quia infiniti in quantum infinitum est, non est mensura : causa autem prima infinita est, cujus mensura ponitur æternitas. Ergo videtur quod æternitas non possit esse in genere mensuræ. Ergo æternitas nihil est. Item omnis mensura certificat aliquam quantitatem : causa autem prima nullam quantitatem habet. Ergo æternitas non potest esse mensura causæ primæ, nec per consequens aliquid esse, cum non ponatur esse nisi in genere mensuræ. Item, nihil uno modo se habens, potest mensurare; æternitas autem est uno modo se habens, ergo non potest ha-

Digitized by Microsoft ®

est toujours la même, donc elle ne peut avoir le caractère de mesure. Or l'éternité n'est établie que comme une sorte de mesure; donc l'éternité n'existe pas. Il faut remarquer que l'éternité se prend en trois sens. Dans le premier sens l'éternité est dite la mesure de la durée d'une chose qui conserve toujours la même condition, sans acquérir rien pour l'avenir, et sans rien perdre dans le passé, et l'éternité est ainsi prise dans le sens le plus strict. Dans le second sens l'éternité est dite la mesure de la durée d'une chose qui a un être fixe et stable, mais qui admet néanmoins des vicissitudes dans ses opérations, et dans ce sens l'éternité s'appelle proprement *ævum*. L'*ævum* est la mesure des choses dont l'être est stable, qui ont néanmoins une succession dans leurs œuvres, comme les intelligences. Dans le troisième sens l'éternité est dite la mesure de la durée successive ayant une antériorité et une postériorité, mais sans principe ou sans fin, ou sans fin mais avec un commencement, et de ces deux manières on suppose un monde éternel, quoique dans la réalité il soit temporel, et dans ce sens c'est d'une manière tout à fait impropre qu'on l'appelle éternité, car l'antériorité et la postériorité répugnent au caractère de l'éternité. Mais dans l'un et l'autre cas l'éternité a une entité très-réelle, et il ne signifie rien de dire que l'infini en tant qu'infini n'a pas de mesure ; parce que, bien que la cause première soit infinie par la raison qu'elle n'a ni commencement ni fin, elle est néanmoins très-finie par la raison que subsistant en elle-même, elle n'a rien de soi en dehors d'elle. Quant à ce que l'on objecte que toute mesure constate une quantité quelconque, il faut répondre que ce n'est pas universellement vrai, à moins de prendre la quantité dans un sens très-large pour la quantité de force et de grandeur. Or, quoique la première cause n'ait pas la quantité de grandeur, elle a néanmoins la quantité de vertu, et cela

---

bere rationem mensuræ, non ponitur autem esse æternitas, nisi ut mensura quædam; ergo æternitas non est. Intelligendum, quod æternitas tripliciter accipitur. Uno modo dicitur æternitas mensura durationis rei semper similiter se habentis, nihil acquirentis in futuro et nihil admittentis in præterito, et sic propriissime sumitur æternitas. Secundo modo dicitur æternitas mensura durationis rei habentis esse fixum et stabile, recipientis tamen vices in operationibus suis, et æternitas sic accepta proprie dicitur ævum. Ævum enim est mensura eorum quorum esse est stabile, quæ tamen habent successionem in operibus suis, sicut intelligentiæ. Tertio modo dicitur æternitas mensura durationis successivæ habentis prius et posterius, carentis tamen principio et fine, vel carentis fine et tamen habentis principium, et utroque modo ponitur mundus æternus, licet secundum veritatem sit temporalis, et isto modo impropriissime dicitur æternitas, rationi enim æternitatis repugnat prius et posterius. Utroque autem istorum modorum dicta æternitas verissimam entitatem habet. Nec valet illud quod arguitur, quod infiniti in quantum infinitum est, non est mensura; quia licet causa prima infinita sit, eo quod careat principio et fine, tamen finitissima est, eo quod in se ipsa manens nihil sui habet extra se. Ad aliud cum dicitur quod omnis mensura certificat aliquam quantitatem, dicendum quod non est universaliter verum, nisi accipiatur quantitas valde large pro quantitate virtutis et magnitudinis. Licet autem prima causa non habeat quantitatem magnitudinis, habet tamen quantitatem virtutis, et hoc sufficit. Ad aliud, cum dicitur, illud

Digitized by Microsoft®

suffit. A ce que l'on objecte que ce qui conserve toujours la même physionomie ne sert pas de mesure, il faut répondre qu'il est vrai que cela ne sert pas de mesure comme nombre, mais comme unité, c'est pour cela que l'éternité doit plutôt être dite unité d'une chose éternelle que nombre. Maintenant il faut examiner ce que c'est que l'éternité. Pour cela il faut considérer que l'éternité signifie une certaine *interminabilité*. On dit éternel comme existant sans limites. Or, ainsi que le dit Aristote dans le huitième livre de la Physique, dans tout mouvement il y a quelque génération et quelque altération en tant que le mobile cesse d'être dans le terme *a quo* et commence d'être dans le terme *ad quem*. Il est évident, d'après cela, que toute mutabilité répugne à l'éternité. Donc l'éternité renferme non-seulement l'*interminabilité* d'être, mais encore l'immobilité · or c'est par le mouvement que se produisent l'antériorité et la postériorité dans le temps, et, par conséquent, le mouvement répugnant à l'éternité, par suite il lui répugne d'avoir l'antériorité et la postériorité. C'est pourquoi Boëce définit ainsi l'éternité : l'éternité est la possession simultanée entière et parfaite d'une vie interminable. Donc toutes les choses qui, avec l'indéfectibilité de l'être, possèdent l'immobilité et sont sans succession temporelle, sont dites exister éternellement et sont mesurées par l'éternité. C'est pourquoi il en est qui définissent l'éternité comme le retard et le non-retard du temps, mais elle est dite le retard de l'être, c'est-à-dire l'indéfectibilité. Au contraire l'espace est tout ce qui environne tout l'être indéfectible. Mais le continu est appelé ainsi, non parce qu'il a des parties, mais parce qu'il ne manque jamais, n'a jamais manqué, ne manquera jamais; il est appelé aussi non-entrefait, parce qu'il n'a point de parties qui passent de la puissance à l'acte, comme le temps dont la partie antérieure est passée,

---

quod uno modo se habet, non mensurat, dicendum quod verum est quod non mensurat ut numerus, sed ut unitas, unde æternitas magis dicenda est unitas rei æternæ, quam numerus. Nunc ergo considerandum est quid sit æternitas. Ad quod sciendum, considerandum est, quod æternitas dicit interminabilitatem quamdam. Dicitur enim æternum quasi extra terminos existens. Sicut autem dicit Philosophus, VIII. *Phys.*, in omni motu est aliqua generatio et aliqua corruptio, in quantum mobile definit esse in termino a quo incipit esse in termino ad quem; ex hoc patet, quod omnis mutabilitas repugnat æternitati. Includit ergo æternitas non solum interminabilitatem essendi, sed etiam immobilitatem; ex motu autem causatur prius et posterius in tempore. Et ideo cum motus repugnet æternitati, ex consequenti repugnat ei habere prius et posterius. Propter quod Boetius diffinit æternitatem, dicens : « Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. » Quæcumque ergo cum indeficientia essendi habent immobilitatem et sunt absque successione temporali, ipsa dicuntur esse æternaliter et mensurantur æternitate. Unde a quibusdam diffinitur æternitas, quod est mora et non mora temporis, sed dicitur mora essendi, id est indeficientia. Spatium vero dicitur eo quod ambit totum esse indeficiens. Continuum vero dicitur, non eo quod habeat partes, sed quia nunquam deest, nunquam defuit, nunquam deerit; non interfectum vero dicitur, quia non habet partes quæ exeant de potentia ad actum, sicut tempus, cujus pars prior præ-

Digitized by Microsoft ®

et la partie postérieure arrivera. C'est pourquoi Boëce dit que l'éternité est produite par ce qui est présentement stable et ne s'écoule pas. A cette occasion il y en a qui ne savent comment les locutions de temps passé et d'avenir se vérifient à l'égard de Dieu. A cela il faut répondre que l'éternité est la mesure d'une chose indéfectible, comme on l'a dit. Il arrive cependant que l'éternité est comparée au passé ou au futur, et c'est à cette comparaison ou concomitance, produite par son indéfectibilité, que se rapportent les termes de temps passé ou futur. C'est pourquoi la cause première est dite avoir été dans le passé parce qu'elle n'a jamais manqué dans tout le temps passé; elle est dite devoir être dans l'avenir, parce qu'elle ne manquera jamais. D'après ce qui a été dit on peut assigner la différence qui existe entre l'éternité, l'*œvum* et le temps; l'éternité est la mesure d'une chose incommutable n'admettant point de changement dans son opération. L'*œvum* est la mesure d'une chose dont l'être est incommutable, mais qui admet néanmoins des changements dans ses opérations; le temps est la mesure d'une chose muable et successive en toute manière. Or, il est constant que l'éternel qui est immuable est la cause de l'*œvum* éternel, qui est immuable quant à l'être, mais admet des changements dans ses opérations, et de même l'*œvum* éternel est la cause du temporel. Et il est dans leurs instruments comme là, parce que l'éternité est la cause exemplaire de l'*œvum* lui-même. Car l'*œvum* imite l'éternité tant qu'il peut, mais il est défectueux à l'égard de l'éternité. L'*œvum* à son tour est la cause exemplaire du temps, par la raison que le temps imite l'*œvum* tant qu'il peut, mais est défectueux aussi de ce côté. C'est pourquoi il n'est pas douteux que comme le temps est d'abord la mesure d'une chose, savoir le premier mobile, qui est le plus rapide, et l'éternité est en premier lieu la mesure

---

teriit, et pars posterior futura est. Propter quod dicit Boetius, quod nunc stans et non fluens causat æternitatem. Occasione hujus dubitant aliqui, quomodo verba præteriti temporis et futuri verificantur de Deo. Ad quod dicendum est, quod æternitas est mensura rei indeficientis, sicut dictum est. Huic tamen accidit, quod comparetur ad præteritum vel futurum, et hanc comparationem vel concomitantiam ex indeficientia ejus causatam, dicunt verba præteriti et futuri temporis. Unde prima causa dicitur fuisse in præterito, quia in toto tempore præterito nunquam defuit, et dicitur fore in futuro, quia nunquam deerit. Ex his quæ dicta sunt, potest assignari differentia inter æternitatem, ævum et tempus, quia æternitas est mensura rei incommutabilis, non recipientis vices in operatione; ævum autem est mensura rei cujus esse est incommutabile, quod tamen recipit vices in suis operationibus; tempus vero est mensura rei secundum omnem modum mutabilis et successivæ. Constat autem quod æternum quod immutabiliter se habet, causa est æviterni, quod incommutabiliter se habet quantum ad esse, recipit tamen vices in suis operationibus, et similiter æviternum causa est temporalis. Et sicut est in his, sic et in instrumentis eorum, quia æternitas causa est exemplaris ipsius ævi. Ævum enim imitatur æternitatem quantum potest, deficit tamen ab æternitate. Ævum autem est causa exemplaris ipsius temporis, eo quod tempus imitatur ævum quantum potest, deficit tamen ab ævo. Unde non est dubium, quod sicut tempus est primo mensura unius, scilicet primi mobilis, qui est velocissimus; et æternitas primo est

Digitized by Microsoft®

du premier être, qui est de l'essence la plus simple, de même l'*ævum* est en premier lieu la mesure de quelque chose d'un, qui, tout en admettant des vicissitudes dans ses opérations, est néanmoins très-proche du premier acte. Et conséquemment, quoi qu'on dise, comme il n'y a qu'un temps et une éternité, il n'y a aussi qu'un *ævum*. Par là se trouve réfutée l'erreur de ceux qui disent que le présent de l'éternité et celui du temps sont le même, erreur qu'ils s'efforcent de prouver en disant que ce qui est stable et ce qui est mobile ne semblent pas différer quant à la substance, mais quant à la raison. Or, le présent de l'éternité est stable, et le présent du temps s'écoule, c'est pourquoi ils ne semblent différer que par la raison seule. Cela ne peut être vrai en vertu de ce qui a été établi. Nous avons vu, en effet, que l'éternité et le temps diffèrent essentiellement, parce que le présent de l'éternité et celui du temps sont essentiellement différents. Autre raison : Les choses qui se produisent comme cause et effet sont essentiellement différentes. Or, le présent de l'éternité ne diffère de l'éternité que par la seule raison qu'il est la cause du temps et son présent, comme il a été dit. C'est pourquoi le présent du temps et celui de l'éternité sont essentiellement différents. Outre cela, le présent du temps et celui de l'éternité sont essentiellement différents, parce que le présent du temps est la continuation du passé dans l'avenir, comme on le voit dans le quatrième livre de la Physique. Mais le présent de l'éternité n'est pas la continuation du passé dans l'avenir, parce que dans l'éternité il n'y a ni antériorité, ni postériorité, ni passé, ni futur, mais l'éternité existe simultanément tout entière. Il n'y a non plus aucune valeur dans la raison qui allègue que ce qui est stable et ce qui est passager ne diffère pas par essence. La vérité est qu'il y a une différence par essence dans tout ce qui est stable et ce qui est passager,

---

mensura primi esse, quod est essentiæ simplicissimæ, ita ævum est primo mensura alicujus unius, quod licet recipiat vices in operationibus suis, est tamen propinquissimum primo actui. Et ideo quidquid dicatur, sicut est unum tempus et una æternitas, ita et unum ævum. Ex hoc confutatur error quorumdam dicentium, quod est idem nunc æternitatis et temporis quod nituntur probare quia stans et movens se non videtur differre secundum substantiam, sed solum secundum rationem; nunc autem æternitatis est stans, et nunc temporis fluens, quare non videtur differre nisi ratione sola. Istud non potest habere veritatem, secundum ea quæ determinata sunt. Visum est enim quod æternitas et tempus essentialiter differunt, quia nunc æternitatis et nunc temporis essentialiter differunt. Item, quæcumque se habent ut causa et causatum essentialiter differunt; nunc autem æternitatis cum non differat ab æternitate nisi sola ratione causa est temporis et nunc ipsius, ut dictum est. Quare nunc temporis et nunc æternitatis essentialiter differunt. Præterea, nunc temporis et nunc æternitatis essentialiter differunt, quia nunc temporis est continuativum præteriti cum futuro, ut patet IV. *Physic.* Nunc autem æternitatis non est continuum præteriti cum futuro, quia in æternitate non est prius, nec posterius, nec præteritum, nec futurum, sed tota æternitas est tota simul. Neque valet ratio in oppositum, cum dicitur quod stans et fluens non differunt per essentiam. Verum est in omni eo quod contingit et stare et fluens esse, tamen stans quod

Digitized by Microsoft ®

qui ne s'écoule en aucune manière en restant stable, et ne devient en aucune manière stable en s'écoulant; c'est là le présent de l'éternité et celui du temps. Et en outre, si le présent du temps et celui de l'éternité étoient la mesure d'une seule et même chose, qui est stable et devient passagère, ils différeroient néanmoins d'une manière essentielle, parce qu'une seule et même chose peut être mesurée sous différents rapports par des mesures différentes, parce que nous voyons, au contraire, que diverses choses mesurables, qui ont la même condition, peuvent être mesurées avec la même mesure, comme le changement de lieu et l'altération qui sont mesurés par le temps en tant qu'ils s'accordent dans le caractère de succession, ayant une antériorité et une postériorité. C'est pourquoi il est évident que les choses mesurables qui diffèrent en tant que mesurables, diffèrent en elles-mêmes; or, ce qui est passager et ce qui est stable, quoique pouvant être une seule et même chose quant à la substance, parce qu'ils ne diffèrent qu'en ce que être stable est autre qu'être passager, et ce qui est passager, en ce que être passager est différent d'être stable, par cette raison ils sont mesurés avec une mesure différente en tant que stable et passager. Conséquemment le présent de l'éternité qui est la mesure d'une chose comme stable, et le présent du temps qui est la mesure d'une chose comme passagère, sont nécessairement différents l'un de l'autre.

Fin du quarante-troisième opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur la mesure du temps.

L'abbé VÉDRINE.

---

nullo modo contingit fluere, et fluens quod nullo modo contingit stare, differunt per essentiam, talia autem sunt nunc æternitatis et nunc temporis. Et præterea, si nunc temporis et nunc æternitatis essent mensura unius et ejusdem rei quæ contingit stare et fluere, tamen adhuc differrent essentialiter, eo quod unum et idem secundum aliam et aliam rationem mensurari potest alia et alia mensura, quia nos videmus in opposito, quod diversa mensurabilia quæ tamen participant unam rationem, possunt mensurari eadem mensura, sicut loci mutatio et alteratio quæ mensurantur tempore, in quantum conveniunt in ratione successivi, habentes prius et posterius. Unde manifestum est, quod quorum mensurabilia differunt in quantum mensurabilia sunt et ipsa differunt; fluens autem et stans, licet possint esse unum et idem secundum substantiam, quia non differunt nisi in eo quod stans est aliud a fluente, et fluens in eo quod fluens, est aliud a stante, ideo mensurantur alia et alia mensura, in eo quod stans et fluens. Et ideo nunc æternitatis quod est mensura rei ut stans, et nunc temporis quod est mensura rei ut fluens, de necessitate differunt ab invicem.

Explicit Opusculum quadragesimum tertium beati Thomæ de Aquino, de natura temporis.

Digitized by Microsoft®

OPUSCULE XLIV.

Du même docteur, sur la pluralité des formes.

Comme c'est une sainte pratique d'honorer la vérité plus que ses amis, ainsi que le dit Aristote, dans le premier livre des Ethiques, les hommes vertueux ne craignent pas de déplaire à leurs amis en faveur de la vérité, en reprouvant les choses qu'ils jugent contraires à la vérité; mais la plupart du temps ne distinguant pas bien le vrai du faux, parce qu'il y a certaines choses fausses qui sont plus probables que d'autres qui sont vraies, ils estiment quelquefois vrai ce qui est faux, à raison d'une certaine ressemblance au vrai, aussi en pensant s'éloigner du faux, ils s'y attachent comme à un ami et repoussent la vérité. Puisque, en effet, entre les vérités sur les principes de la nature, sur l'unité de forme dans un seul individu, elle s'étend à plusieurs autres vérités, il en est qui la reconnoissent, mais la regardant comme une fausseté, ils la traitent sans respect et finissent par la répudier tout-à-fait. Comme de sa connoissance découle une foule de conséquences, il semble expédient de la faire connoître aux amateurs de la vérité, afin qu'étant connue par eux, elle ne soit plus combattue, mais honorée comme le plus précieux des amis, et afin qu'eux-mêmes puissent s'aider de sa lumière pour découvrir d'autres vérités. Il n'est cependant pas nécessaire d'apporter des raisons nouvelles pour la manifester; il doit suffire pour le moment de mettre en avant certaines raisons communes, employées par les écrivains, de les

OPUSCULUM XLIV.

Ejusdem doctoris, de pluralitate formarum.

Quoniam sanctum est honorare veritatem præ cæteris amicis, ut dicit Philosophus in I. *Ethic.*, ideo virtuosi homines non dimittunt propter veritatem amicis displicere, ea quæ contraria reputant veritati reprobando. Sed plerumque verum a falso non recte discernentes, eo quod quædam falsa probabiliora sunt quibusdam veris, falsum quandoque judicant verum propter apparentiam veri, ac per hoc dum putant falsum prosequi, ipsum tanquam amicum prosequuntur et repugnant veritati. Inter veritates siquidem de principiis naturæ, de unitate formæ in uno individuo ad plurimas se extendit veritates, quam agnoscunt aliqui, sed ipsam esse falsitatem putantes, tractaverunt irreverenter et penitus repudiaverunt. Quod vero ex ejus cognitione multa dependent consequentia, expediens videtur ipsam manifestare amatoribus veritatis, ut ab eis agnita non amplius impugnetur, sed potius tanquam præcipua amica honoretur, ipsi autem per ejus cognitionem ad videndum multas veritates illustrentur. Nec tamen oportet novas adducere rationes ad sui manifestationem, sed sufficiat ad præsens quasdam rationes communes in scriptis adductas,

Digitized by Microsoft ®

mettre à l'abri de la plaisanterie, de les étayer de l'autorité d'Aristote et de son commentateur, et enfin de détruire les raisons qui enchaînent certaines intelligences et les empêchent d'apercevoir cette même vérité. Je me propose donc de renfermer mon présent travail en trois points. Le premier traite de la distinction des formes entre elles; le second de la raison de l'entité; le troisième de la raison de l'unité. On s'accorde communément sur le premier point, parce que les formes des choses sont comme les nombres et les figures, en ce qu'une forme ajoute une perfection à une autre, de même qu'un nombre ajoute à un autre, et une figure à une autre figure et la contient virtuellement, et par conséquent la forme plus parfaite contient virtuellement la forme moins parfaite. Donc la forme plus parfaite établie, il est inutile d'en produire une moins parfaite; donc, comme il n'y a rien d'inutile dans la nature, la nature ne permet pas qu'il y ait dans le composé deux formes dont une soit plus parfaite que l'autre. Pour mettre cela en évidence il faut considérer que les formes substantielles ne sont pas distinguées entre elle, comme la couleur et la saveur qui appartiennent à des genres divers physiquement parlant. Mais toutes les formes matérielles sont distinguées comme les figures qui sont du même genre physique. Il faut donc établir ainsi la principale raison : Il est impossible que deux formes du même genre physique concourent simultanément à parfaire un même sujet; mais toutes les formes substantielles sont du même genre physique, donc il est impossible que deux formes substantielles concourent simultanément à parfaire la même matière. Il faut d'abord poser la seconde proposition de cette raison, parce que c'est nécessaire pour démontrer la première. Or, on la prouve de trois manières. D'abord, par la transmutation des formes entre elles. En effet, ces formes sont du même genre

---

contra cavillationes fortificare, authoritatibus scilicet Philosophi et sui Commentatoris, eas confirmare, et tandem rationes dissolvere, quæ mentes aliquorum ligant, ne dictam videant veritatem. Ostenditur autem propositum tribus viis ad præsens. Prima sumitur ex distinctione formarum a se invicem. Secunda, ex ratione entitatis. Tertia, ex ratione unitatis. Secundum primam viam arguitur communiter, quia formæ rerum sunt sicut numeri et figuræ quantum ad hoc quod una forma addit perfectionem super aliam, sicut unus numerus addit super alium, et sicut una figura super aliam, et virtute continet ipsam, forma ergo perfectior virtute continet formam imperfectiorem; posita ergo forma perfectiori, superfluit ponere imperfectiorem. Cum ergo in natura nihil sit superfluum, non permittit natura quod in eodem composito sint duæ formæ, quarum una sit perfectior alia. Ad hujus rationis evidentiam considerandum est quod formæ substantiales non distinguuntur ab invicem, sicut distinguuntur calor et sapor, quæ sunt diversorum generum physice loquendo, sed omnes formæ materiales distinguuntur sicut figuræ quæ sunt ejusdem generis physici. Formetur ergo principalis ratio sic. Impossibile est duas formas ejusdem generis physici simul perficere idem subjectum; sed omnes formæ substantiales sunt ejusdem generis physici. Ergo impossibile est duas formas substantiales simul perficere eamdem materiam. Hujus rationis primo declaranda est secunda propositio, quia ejus declaratio utilis est ad ostensionem primæ. Probatur autem tripliciter. Primo quidem per transmutationem formarum ab invicem. Illæ enim formæ

Digitized by Microsoft®

physique entre lesquelles il y a transmutation par soi, de telle manière, par exemple, que l'une soit terme *a quo* par soi et non par accident, à savoir par son adjonction avec le terme *a quo*, et l'autre un terme *ad quem* par soi et non par accident, par la raison qu'il est adjoint à quelque autre chose. Par exemple : Quand le blanc se change en noir, s'il se change en même temps en doux, il y a transmutation de blanc en doux par accident, mais de blanc en noir par soi, et cela par la raison que blanc et noir sont dans le même genre. C'est ce qui fait dire à Aristote, dans le deuxième livre de la Métaphysique, que les choses qui sont diverses en genre n'ont pas de voie, c'est-à-dire de transmutation de l'une à l'autre; tandis qu'il y a transmutation par soi entre les formes substantielles. Et cela est évident à l'égard des formes, que tout le monde s'accorde à reconnoître comme spécifiques. Car il est évident ici qu'une forme est dépouillée quand l'autre est revêtue, et cela n'est pas par accident à l'égard du dépouillement ou du revêtement d'autres formes qui sont les termes de la transmutation par soi, comme par soi il se fait du feu de l'eau, ou réciproquement, ou de la pluie de la vapeur. En effet, la génération qui est dans la substance ne vient pas par soi de quelque accident, comme du blanc, et même celle qui est par soi ne se termine pas à quelque accident, comme au noir.

Il ne reste donc plus que d'être par soi entre deux formes substantielles, dont l'une est dépouillée et l'autre revêtue. Donc toutes les formes substantielles sont du même genre. Mais, si l'on reconnoît quelques formes qui ne soient pas spécifiques, ainsi que certains reconnoissent dans l'homme une forme de corps différente de l'ame, il faudra encore, par cette raison, admettre qu'une telle forme est du même genre que les autres qui sont spécifiques, parce qu'il y a trans-

---

sunt ejusdem generis physici, inter quas est transmutatio per se, ita scilicet quod una sit terminus a quo per se, non autem per accidens, scilicet cum adjunctione sui cum termino a quo, et alia sit terminus ad quem per se non per accidens, ex hoc quod adjungitur alicui alteri. Verbi gratia: Quando album mutatur in nigrum, si illud etiam mutetur in dulce, est transmutatio albi in dulce per accidens, sed albi in nigrum per se, et hoc ideo, quia album et nigrum sunt in eodem genere. Unde dicit Philosophus, X. *Metaph.*, quod ea quæ sunt diversa genere, non habent viam, id est transmutationem ad invicem, nunc autem inter formas substantiales per se est transmutatio. Et hoc manifestum est de formis quas omnes concedunt esse specificas. In talibus enim manifestum est, quod una abjicitur in inductione alterius, et hoc non est per accidens ad inductionem et abjectionem aliarum quæ sunt termini transmutationis per se, sicut per se sit ignis ex aqua vel e converso, vel pluvia ex vapore. Non enim generatio quæ est in substantia est per se ex aliquo accidente ut ex albo, vel etiam quæ est per se, terminatur ad aliquod accidens, puta ad nigrum.

Relinquitur ergo quod sit per se inter duas formas substantiales, quarum una abjicitur et alia inducitur. Omnes ergo formæ substantiales sunt ejusdem generis. Si vero ponantur aliquæ formæ quæ non sint specificæ, sicut aliqui ponunt in homine formam corporis aliam ab anima, adhuc oportebit per illam rationem ponere talem esse ejusdem generis cum aliis quæ sunt specificæ, eo quod inter illas formas et formas specificas est per se transmutatio.

Digitized by Microsoft ®

mutation par soi entre ces formes et les formes spécifiques. Car le corps de l'homme qui tombe en putréfaction après la mort se résout dans les éléments, parce que le corps est produit par la semence, la semence par les aliments et les aliments par les éléments. Car c'est par eux que nous sommes nourris et que nous existons. Donc la forme du corps est du même genre que les formes des éléments, et les formes des éléments du même genre que les autres formes spécifiques. Donc la forme du corps dans l'animal est aussi du même genre universellement que les autres formes spécifiques. Outre cela, qu'il n'y ait pas de persistance dans une forme matérielle quelconque, quant à cela, on le démontre par cette raison, que dans les substances la génération d'une chose est toujours la corruption d'une autre, et réciproquement, comme le dit Aristote, dans le livre sur la Génération et la corruption, où il traite de la génération et de la corruption en général. Généralement donc il y a transmutation entre les formes substantielles, de manière que dans le revêtement de l'une il y a dépouillement de l'autre, et *vice versâ;* or ce revêtement et ce dépouillement ne peuvent être par accident, relativement au revêtement et au dépouillement des autres choses qui sont par soi des termes de génération et de corruption, parce que dans la génération et la corruption d'une substance il n'y a qu'une forme substantielle qui puisse être terme par soi. Il y a donc transmutation entre certaines formes d'une manière générale. Il faut donc dire généralement qu'elles sont toutes du même genre, et c'est là la première preuve de la proposition. La seconde se tire de la définition. Le philosophe Aristote dit dans le livre V de la Métaph., que les choses qui n'ont pas le même *susceptif* sont diverses en genre. Donc tous les actes qui ont le même *susceptif* sont de même genre. C'est évident, tant à l'égard des acci-

---

Corpus enim hominis quod post mortem putrescit, resolvitur in elementa; fit enim corpus tale ex semine, et semen ex alimento, et alimentum ex alimentis. Ex eisdem enim nutrimur et sumus. Forma ergo corporis est ejusdem generis cum formis elementorum; formæ autem elementorum sunt ejusdem generis cum aliis formis specificis. Ergo et forma corporis in animali est ejusdem generis universaliter cum aliis formis specificis. Præterea, quod non sit instantia in aliqua forma materiali, quantum ad hoc, ostenditur per hoc quod in substantiis semper generatio unius est corruptio alterius, et e converso, ut dicit Philosophus in libro *De generat. et corrupt.*, ubi determinat de generatione et corruptione in universali. Universaliter ergo inter formas substantiales est transmutatio, sic quod in inductione unius est abjectio alterius, et e converso. Talis autem inductio et abjectio non potest esse per accidens ad inductionem et abjectionem aliorum quæ sunt per se termini generationis et corruptionis, quia in generatione substantiæ vel corruptione nihil potest per se esse terminus, nisi forma substantialis. Est ergo transmutatio inter quascumque formas universaliter. Oportet ergo dicere universaliter, quod omnes sunt ejusdem generis, et hæc est prima probatio propositionis. Secundo probatur per locum a diffinitione. Dicit enim Philosophus, V. *Metaph.*, quod diversa genera sunt quæ non habent idem susceptivum. Omnes ergo actus qui habent idem susceptivum sunt ejusdem generis. Hoc est manifestum tam de accidentibus transeunti-

Digitized by Microsoft®

dents passagers, qui sont les opérations, qu'à l'égard des formes permanentes. En effet, la vue du blanc et la vue du rouge sont des actes de même genre, puisqu'elle sont le même *susceptif* prochain, à savoir la puissance visuelle. De même la blancheur et la rougeur sont des formes du même genre, puisqu'elles se trouvent dans le même *susceptif*, c'est-à-dire dans la superficie d'un corps limité. La raison en est que les puissances sont distinguées par les actes, de façon que les actes de divers genres ont des puissances diverses. Or le *susceptif* prochain de tout acte est la puissance destinée à être perfectionnée par cet acte; d'où il suit que tous les actes, qui ont le même *susceptif* prochain, sont nécessairement du même genre. Or toutes les formes substantielles ont le même susceptif, parce qu'elles sont des perfections de la même puissance. En effet, la matière est ce qui est une certaine puissance ordonnée pour toutes les formes matérielles, comme pour ses perfections, elle est susceptible de toutes les formes matérielles, comme le bois est susceptible de toutes les formes artificielles, comme il est dit dans le Ier livre de Phys. Donc toutes les formes matérielles sont du même genre. Mais on peut opposer à cette preuve le fait de l'ame, qui est l'acte d'un corps physique organique. Car elle ne paroît pas être un acte de la matière première comme d'une puissance immédiatement ou prochainement, mais seulement comme d'une manière éloignée, tandis qu'elle semble être un acte du corps, comme immédiatement. C'est ce qui fait dire à Aristote, dans le livre II de l'Ame, que du corps et de l'ame il se fait une chose unique comme de la puissance et de l'acte, et il semble ainsi que le susceptif immédiat de ce composé est différent du susceptif des autres formes, quoique le susceptif éloigné soit le même. Et de là semble suivre ce que nous avons dit que l'ame n'est pas du même genre que les formes matérielles,

---

bus, quæ sunt operationes, quam de formis permanentibus. Visio enim albi et visio rubri sunt actus ejusdem generis, cum habeant idem proximum susceptivum, scilicet potentiam visivam. Similiter albedo et rubedo sunt formæ ejusdem generis, cum sint in eodem susceptivo, scilicet in superficie corporis terminati. Et hujus ratio est, quia potentiæ distinguuntur per actus, ita quod actus diversorum generum habent diversas potentias. Proximum autem susceptivum cujuslibet actus est potentia nata perfici per illum actum : unde oportet quod omnes actus qui habent idem susceptivum proximum, sint ejusdem generis: nunc autem omnes formæ substantiales habent idem susceptivum, quia sunt perfectiones ejusdem potentiæ. Materia enim est illud quod est potentia quædam ordinata ad formas omnes materiales tanquam ad suos actus, sive perfectiones, et est susceptiva omnium formarum materialium, sicut lignum est susceptivum omnium formarum artificialium, ut dicitur I. *Physic.* Omnes ergo formæ materiales sunt ejusdem generis. Sed huic probationi potest obviari de anima, quæ est actus corporis physici organici. Non enim videtur esse actus primæ materiæ tanquam potentiæ immediate vel proxime, sed solum tanquam remote : videtur autem esse actus corporis tanquam immediate. Unde Philosophus dicit in II. *De anima,* quod ex corpore et anima sit unum tanquam ex potentia et actu, et sic videtur quod ejus susceptivum immediatum sit alterum a susceptivo aliarum formarum, licet idem habeant susceptivum remotum.

Et ex hoc videtur sequi prædictum, quod anima non sit ejusdem generis cum

Digitized by Microsoft ®

puisque les choses qui n'ont pas le même susceptif prochain sont diverses en genre. Il ne faut pas, en effet, que les choses qui ont le même susceptif éloigné soient de même genre; car dans ce cas la couleur et la saveur seroient de même genre puisqu'elles sont dans la même substance. Or la puissance n'est pas tout principe de l'acte, mais son principe immédiat. Donc de ce que la matière est puissance ou susceptif des autres formes, il ne s'ensuit pas qu'elle l'est de l'ame; il s'ensuit donc, comme on voit, que l'ame est d'un autre genre que les autres formes. Il faut répondre à cela qu'il est nécessaire que l'ame ait le même susceptif que les autres formes. Si, en effet, nous prenons le corps en acte par une autre forme que l'ame, et ce corps, suivant quelques-uns, subsistant après la mort, un tel corps ne peut être puissance par rapport à l'ame, parce que s'il en étoit ainsi, il pourroit recevoir l'ame après la mort, par la raison que tant que la puissance subsiste elle peut être naturellement amenée à l'acte par un agent, de même, tant que la puissance visuelle subsiste dans l'œil, elle peut être amenée à l'acte de la vision. Or, présentement le corps mort ne peut recevoir l'ame par le moyen d'aucun agent naturel, mais seulement par un agent surnaturel qui est Dieu. En effet, un mort ne revient naturellement à la vie que par résolution à la matière première. Or un corps mort n'a jamais été avec l'identité numérique puissance par rapport à l'ame. On peut argumenter de la même manière à l'égard de toute chose composée reçue dans un corps mort, car il ne peut être reçu rien de semblable qui puisse devenir vivant sans corruption. Car la résolution du corps mort se fait jusqu'à la matière première avant que quelque chose de vivant soit engendré de lui, il ne reste donc plus qu'à dire que la matière première est puissance immédiate par rapport à l'ame, en prenant l'ame suivant son

formis materialibus, cum illa sint diversa genere, quæ non habent idem susceptivum proximum. Non enim oportet quod illa quæ habent idem susceptivum remotum, sint ejusdem generis; sic enim color et sapor essent ejusdem generis, cum sint in eadem substantia. Potentia autem dicitur non quodcumque principium actus, sed principium immediatum ipsius. Materia ergo si sit potentia, sive susceptivum aliarum formarum, non sequitur quod sit animæ, sequitur ergo ut videtur, quod anima sit alterius generis ab aliis formis. Ad hoc dicendum, quod necesse est idem susceptivum esse animæ et aliarum formarum. Si enim accipiamus corpus in actu per aliam formam quam sit anima, quod quidem corpus maneat post mortem secundum aliquos, tale corpus non potest esse potentia respectu animæ, quia si sic, posset post mortem suscipere animam, quia quamdiu manet potentia, tamdiu potest per agens duci ad actum naturaliter, sicut quamdiu in oculo manet potentia visiva, potest duci ad actum videndi; nunc autem corpus mortuum per nullum agens naturale potest animam suscipere, sed tantum per agens supernaturale, quod est Deus. Ex mortuo enim non fit vivum naturaliter nisi per resolutionem ad primam materiam; corpus autem mortuum nunquam fuit idem numero potentia respectu animæ. Eodem modo etiam potest argui de quocumque accepto in corpore mortuo, quod sit compositum; nihil enim tale potest accipi, quod possit fieri vivum sine corruptione. Fit enim resolutio corporis mortui usque ad primam materiam, antequam ex ipso generetur vivum, et ita relinquitur quod materia prima sit potentia

Digitized by Microsoft®

caractère propre, de même qu'elle est puissance immédiate par rapport aux autres formes. Néanmoins, si nous considérons le corps en acte par le moyen de l'ame même, alors le corps ainsi considéré est puissance par rapport à l'ame, en tant qu'elle communique la qualité de vivant, de sensible et ainsi de suite.

Aristote, dans le second livre de l'Ame, parle dans ce sens, lorsqu'il dit que du corps et de l'ame il se fait quelque chose d'unique, comme de la puissance et de l'acte. De même, lorsqu'il dit au même endroit que l'ame est un acte du corps, il s'exprime ainsi, parce que dans la définition de la forme, il faut mettre la matière en tant qu'elle est appropriée à cette forme, et non en tant qu'elle lui est commune avec les autres. C'est aussi dans le même sens que l'on dit : L'ame est un acte du corps, comme si l'on disoit, la chaleur est un acte de l'objet échauffé, et ce dont la chaleur est l'acte n'est pas qualifié par une autre qualité antérieure à la chaleur, parce que la chaleur appartient aux quatre premières qualités, mais on entend que c'est qualifié par la première chaleur, qui est son acte. Et on ne peut pas dire que la disposition du susceptif, par laquelle la puissance est appropriée à l'acte, donne le caractère de puissance au susceptif lui-même, de manière, par exemple, qu'après la destruction de cette disposition, elle ne soit plus puissance par rapport à une telle forme ; comme si l'on disoit que l'harmonie propre fait que le corps est puissance par rapport à l'ame, et que par conséquent, après la destruction ou la résolution de cette harmonie, elle n'est plus puissance, c'est-à-dire susceptif à son égard. Si, en effet, cela étoit vrai, il y auroit autant de puissances que d'actes, et une seule puissance ne répondroit pas aux divers actes du même genre, parce que les différents actes demandent des dispositions diverses dans la puissance susceptive.

---

immediata respectu animæ, si accipiamus animam secundum suam propriam rationem, sicut est potentia immediata respectu aliarum formarum. Tamen si consideremus corpus in actu per ipsam animam, tunc ipsum corpus sic consideratum, est potentia respectu animæ, et secundum quod ipsa dat esse vivum et sensitivum, et sic deinceps; et sic loquitur Philosophus in II. *De anima,* cum dicit, quod ex corpore et anima fit unum sicut ex potentia et actu, et similiter quando dicit ibi quod anima est actus corporis, ideo autem sic loquitur, quia in diffinitione formæ debet poni materia prout appropriata est illi formæ, non autem secundum quod communis est sibi et aliis; similis est modus loquendi cum dicitur : Anima est actus corporis, ac si diceretur, calor est actus calefacti, non autem id cujus calor est actus, est qualificatum alia qualitate priori quam sit calor, quia calor est de primis quatuor qualitatibus, sed intelligitur quod sit qualificatum primo calore, qui est actus ejus. Nec potest dici, quod dispositio susceptivi, per quam appropriatur potentia actui, det ipsi susceptivo rationem potentiæ, ita scilicet quod illa dispositione destructa, non sit amplius potentia respectu talis formæ : sicut si diceretur quod propria harmonia facit, quod corpus est potentia respectu animæ, et ideo ipsa harmonia destructa vel soluta jam non est potentia, scilicet susceptiva respectu ipsius. Si enim hoc esset verum, tot essent potentiæ quot actus, et non responderet una potentia diversis actibus ejusdem generis, quia diversi actus requirunt diversas dispositiones in potentia

Digitized by Microsoft ®

Nous voyons, en effet, que les actes des actifs se trouvent dans le patient et le disposé, comme il est dit au livre second de l'Ame. C'est ce qui fait aussi que les formes des éléments qui ont évidemment le même susceptif prochain, demandent dans leur susceptif des dispositions contraires, savoir, la forme du feu la chaleur, la forme de l'eau la fraîcheur. Peu importe de dire que cela se fait à raison du défaut de l'agent naturel, parce que cette puissance passive, qui est un corps mort, ne peut être amenée à l'acte de la vie, par la raison que à toute puissance passive répond une puissance active quelconque qui puisse l'amener à l'acte, autrement cette puissance passive seroit oisive. C'est pourquoi, de ce qu'il n'y a point de puissance naturelle qui puisse disposer un corps mort à l'acte de la vie, il s'ensuit qu'il n'est pas puissance par rapport à un tel acte, et par conséquent aussi le corps mort n'est pas le même qu'il étoit vivant, quant à la forme. En effet, ce corps vivant étoit puissance par rapport à l'ame, mais l'ame communique la qualité de vivant avec les perfections ultérieures, quoique la matière soit la puissance, en tant qu'elle constitue l'être substantiel et l'être corporel, comme il a été dit. Il faut donc ainsi que toutes les formes matérielles soient du même genre, parce qu'elles ont toutes le même susceptif prochain, c'est-à-dire la matière première : voilà la preuve de la seconde proposition. On démontre également cela d'après l'habitude des formes entre elles, quant à leurs essences. Pour mettre cela en évidence, il faut considérer que les formes des différents genres sont telles, que l'une n'a rien dans sa nature de la vertu de l'autre, mais qu'elles sont tout-à-fait d'une nature différente, n'étant pas contenues l'une dans l'autre : par exemple la couleur et la saveur, dont aucune n'est en vertu dans l'autre, et qui sont par là diverses, quant au genre. Mais les formes

susceptiva. Videmus enim actus activorum esse in patiente et disposito, ut dicitur II. *De anima*. Unde etiam formæ elementorum, de quibus manifestum est quod habent idem susceptivum proximum, requirunt in suo susceptivo dispositiones contrarias : puta, forma ignis calorem, forma aquæ frigiditatem. Nec valet si dicatur, quod hoc fit propter defectum agentis naturalis, quia illa potentia passiva quæ est corpus mortuum, non potest duci ad actum vitæ, quia cuilibet potentiæ passivæ respondet aliqua potentia activa, quæ possit eam ducere ad actum; alioquin illa potentia passiva esset otiosa. Unde ex hoc quod non est aliqua potentia naturalis, quæ possit disponere corpus mortuum ad actum vitæ, sequitur quod ipsum non est potentia respectu talis actus, et per consequens etiam non est idem corpus secundum formam, quod fuit vivum. Illud enim corpus vivum erat potentia respectu animæ, sed anima dat esse vivum et ulteriores perfectiones, licet materia sit ejus potentia, secundum quod constituit esse substantiale et esse corporeum, sicut dictum est. Sic ergo oportet quod omnes formæ materiales sint ejusdem generis, eo quod omnes habent idem susceptivum proximum, scilicet materiam primam, et hoc est secundæ propositionis probatio. Ostenditur hoc idem ex habitudine formarum ad se invicem quantum ad suas essentias. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod formæ diversorum generum sic se habent, quod una nihil habet in sui natura de virtute alterius, sed sunt penitus diversæ naturæ, quarum nulla continetur in alia; puta, color et sapor, quorum neutrum est virtute in altero, et ex hoc sunt diversa secundum genus; sed

Digitized by Microsoft®

du même genre sont telles, que l'une contient toujours l'autre en vertu, savoir, celle qui est plus parfaite contient en elle celle qui l'est moins avec une addition, de même que nous voyons qu'une figure en contient une autre avec quelque chose de plus. En effet, le tétragone renferme le trigone, avec un angle de plus; le pentagone renferme le tétragone, avec un angle en sus, et ainsi des autres; et il en est des autres genres comme du genre des figures rectilignes. Comme, en effet, en tout genre il y a quelque chose de premier, qui est la mesure de toutes les choses qui sont dans ce genre, il faut nécessairement que les diverses formes du même genre soient distinctes entre elles, en s'éloignant de ce qui est premier dans leur genre, et que par-là même elles soient multipliées en s'éloignant les unes plus, les autres moins, de façon qu'il y ait autant de formes que de modes d'éloignement. Par exemple, dans le genre de couleur il y a autant d'espèces qu'il y a de modes d'éloignement dans le genre de la couleur de ce qu'il y a de premier dans ce même genre, et de la mesure qui renferme toute la perfection du genre. C'est pourquoi Aristote dit dans le dixième livre de la Métaphysique, que le noir, qui s'éloigne le plus du blanc, est la privation du blanc, par la raison qu'il manque totalement de la perfection du blanc, et il en est ainsi à l'égard des autres contraires. En effet, tous les contraires sont dans le même genre, d'où il résulte qu'un des contraires est toujours privation par rapport à un autre qui est habitude, parce qu'il contient toute la perfection de son genre. On peut conclure de là que toutes les formes qui sont telles, à l'égard les unes des autres, que la plus parfaite contient en elle celle qui l'est moins, en y ajoutant quelque chose, sont du même genre. Il en est ainsi de toutes les formes substantielles, dans ce cas elles sont comme les nombres dont les espèces

---

formæ ejusdem generis sic se habent, quod semper una virtute continet aliam, illa scilicet quæ est perfectior in se continet imperfectiorem cum alio addito, sicut videmus quod una figura continet aliam et aliquid amplius. Tetragonum enim continet trigonum et addit unum angulum; pentagonum continet tetragonum et addit unum angulum, et ita de cæteris, et sicut est in genere rectilinearum figurarum, ita est in aliis generibus. Cum enim in omni genere sit unum primum quod est mensura omnium, quæ sunt in illo genere, oportet quod diversæ formæ ejusdem generis, sint ab invicem distinctæ per recessum a primo sui generis, et quod multiplicentur secundum quod multum recedunt ab illo primo, quædam minus et quædam magis, ut scilicet tot sint formæ, quot modis sit recessus ab illo primo : puta, in genere coloris tot sunt species, quot modis sit recessus ab illo primo in genere coloris et mensura totam perfectionem sui generis comprehendente. Unde et Philosophus, X. *Metaph.*, nigrum, quod maxime distat ab albo, dicit esse privationem albi, eo quod minime habet perfectionem coloris albi, et ita est in aliis contrariis. Omnia enim contraria sunt in eodem genere, unde unum contrariorum semper est privatio respectu alterius quod est habitus, eo quod continet totam perfectionem sui generis. Ex his concludi potest, quæcumque formæ sic se habent ad invicem, quod semper perfectior continet in se imperfectiorem et super eam addit aliquid, sunt ejusdem generis. Sic se habent omnes formæ substantiales, tunc enim formæ sunt ut nu-

Digitized by Microsoft ®

résultent de ce que le plus grand ajoute une unité au plus petit, comme il est dit aux VIIIe et IXe livres de la Métaphysique. Donc, toutes les formes substantielles matérielles sont du même genre. De même, en effet, que les différents nombres se forment en progressant naturellement de l'unité, de manière que le premier nombre ajoute une unité à l'unité, et ainsi de suite, de même les formes matérielles se prennent en raison d'un certain éloignement de la matière relatif au plus ou moins de perfection. Les formes des éléments sont très-proches de la matière première, et par-là même très-imparfaites, suivant le Commentateur, et comme s'éloignant peu de la matière. C'est ce qui fait que les corps élémentaires sont appelés premiers corps, comme constitués par les premières formes et la matière première. Ces formes, à cause de leur proximité de la matière, ne sont suivies d'aucune opération excédant les qualités actives et passives. Et par conséquent elles s'éloignent davantage de l'imperfection et de la potentialité de la matière première de la forme des corps mixtes, comme ayant en elles quelque chose de la forme des éléments et quelque chose en sus, ce qui fait qu'elles déterminent des opérations excédant les qualités actives et passives des éléments. Par exemple, l'aimant attire le fer, le jaspe arrête le sang, et ainsi des autres; et dans ces métaux il y a encore plusieurs degrés. On peut également comparer les plantes aux êtres inanimés, parce que les formes des plantes excèdent la forme de toutes les choses inanimées, à raison de quoi elles ont en elles-mêmes le principe actif de leur mouvement, savoir de la nutrition, de l'accroissement, ce qui ne convient à aucun être inanimé. De même les formes des animaux excèdent les formes des plantes, et s'éloignent davantage de la *terrestréité* de la matière, parce qu'elles ont en elles le principe de leur mouvement, et en outre

meri, quorum species resultant, per hoc quod major addit unitatem supra minorem, sicut dicitur VIII. *Metaph.* et IX. Omnes ergo formæ substantiales materiales sunt ejusdem generis. Sicut enim numeri diversi resultant secundum progressionem naturalem ab unitate, ita quod primus numerus super unitatem addit unitatem, et sic deinceps, ita formæ materiales accipiuntur secundum quemdam a materia recessum secundum perfectius et imperfectius. Formæ siquidem elementorum sunt propinquissimæ materiæ primæ, et sic imperfectissimæ secundum Commentatorem, et quasi parum a materia recedentes. Unde corpora elementaria dicuntur prima corpora tanquam a primis formis et materia prima constituta. Istas autem formas propter sui propinquitatem ad materiam non sequitur aliqua operatio excedens qualitates activas et passivas. Consequenter autem magis recedunt ab imperfectione et potentialitate materiæ primæ formæ mixtorum, utpote habentes in se quidquid habent formæ elementorum, et adhuc amplius, unde et ipsas consequuntur operationes, excedentes qualitates activas et passivas elementorum, puta, adamas trahit ferrum, jaspis restringit sanguinem, et sic de aliis, et in istis etiam sunt multi gradus. Similis est etiam comparatio plantarum ad inanimata, quod scilicet formæ plantarum excedunt omnium inanimatorum formam, ex quo quidem excessu habent in seipsis principium sui motus activum, puta, nutritionis et augmentationis, quod nulli inanimato competit. Similiter etiam formæ animalium excedunt formas plantarum, et plus elongantur a terrestreitate materiæ, propter quod habent in se

Digitized by Microsoft®

les connoissances des autres choses. Mais l'ame humaine est la plus parfaite de toutes les formes reçues dans la matière. C'est pourquoi elle est non-seulement un principe de cognition s'opérant par l'organe corporel, mais parce qu'elle est élevée au-dessus de la matière, elle a naturellement une cognition et une intelligence séparée de la matière, ce qui fait qu'elle doit être immortelle, comme l'insinue Aristote au chap. XII de la Métaph., parce que, entre toutes les formes, elle subsiste seule après la corruption du corps. Ainsi donc, comme elle est la plus parfaite entre toutes les formes matérielles, et qu'elle contient virtuellement la forme végétative de la plante et la forme sensitive de la brute, elle doit nécessairement contenir virtuellement toutes les autres formes matérielles, et ainsi quant à ce qu'elle est une perfection du corps, elle est du même genre que les autres formes corporelles ou matérielles; et ainsi on peut remarquer que la forme substantielle, qui est plus parfaite, renferme en elle la moins parfaite et quelque chose de plus, il faut donc admettre qu'elles sont toutes du même genre : c'est là la troisième et dernière preuve de la proposition. La première proposition de la même question se prouve par ce qui a été dit. Et d'abord par la transmutation des formes entre elles.

En effet, si deux formes quelconques concourent ensemble à parfaire le même sujet, elles sont contingentes et ne présentent aucune répugnance. Or la transmutation par soi ne se produit pas entre des formes contingentes; car le contingent ne provient du contingent que par accident, et par conséquent ne se résout en contingent que par accident, comme il est dit au livre Ier de la Phys. Or, si la transmutation par soi ne se produit pas entre les formes qui existent simultanément dans un sujet, il s'ensuit qu'elles ne sont pas du même genre, parce que la transmutation par soi se produit entre les formes

principium sui motus, sed et cognitiones aliarum rerum. Anima vero humana inter omnes formas receptas in materia perfectissima est. Unde non solum est principium cognitionis, quæ est per organum corporale, sed quia elevata est super materiam, naturaliter habet cognitionem et intelligentiam separatam a materia, unde oportet quod sit perpetua, sicut innuit Philosophus, XII. *Metaph.*, quod inter omnes formas ipsa sola manet post corporis corruptionem. Sic ergo cum sit perfectissima inter omnes formas materiales, et contineat virtualiter vegetativam plantæ et sensitivam bruti, oportet quod contineat virtute omnes alias formas materiales, et ita quantum ad hoc quod est perfectio corporis, est ejusdem generis cum aliis formis corporalibus vel materialibus, et sic considerari potest quod semper forma substantialis quæ est perfectior, continet in se imperfectiorem et amplius, et ita relinquitur, quod omnes sunt ejusdem generis; et hæc est tertia et ultima probatio propositionis. Prima vero propositio ejusdem rationis probatur ex his quæ dicta sunt. Primo quidem per transmutationem formarum ad invicem. Si enim aliquæ duæ formæ perficiunt simul idem subjectum, illæ sunt contingentes nullam repugnantiam habentes. Inter formas autem contingentes non cadit transmutatio per se. Contingens enim non fit ex contingenti nisi per accidens, nec per consequens corrumpitur in contingens nisi per accidens, sicut dicitur I. *Phys.* Si autem inter formas quæ simul sunt in subjecto, non cadit transmutatio per se, sequitur quod non sint ejusdem generis, quia inter formas ejusdem generis cadit transmutatio per se,

Digitized by Microsoft ®

du même genre, comme on l'a démontré. Il est donc impossible que deux formes du même genre concourent ensemble à parfaire un même sujet. La seconde preuve se tire de ce que les formes du même genre ont le même susceptif immédiat. Or, il n'est pas possible que deux formes aient à la fois numériquement le même susceptif immédiat, parce qu'il doit y avoir un ordre naturel entre les formes, et deux formes pareilles ne sont mises dans le même sujet qu'en tant que l'une est coordonnée à l'autre ; et encore nulle d'elles ne sera perfectionnée par l'autre, parce que ce qui est perfectible précède la perfection. Si donc l'on dit que de deux formes l'une perfectionne le susceptif par le moyen de l'autre, il s'ensuit qu'elles n'ont pas le même susceptif immédiat, et par conséquent qu'elles ne sont pas du même genre. Donc il est impossible que deux formes perfectionnent d'une manière quelconque le même susceptif. Peu importe de dire qu'une forme est la disposition au susceptif, et l'autre en est l'acte, parce que les diverses formes du même genre demandent différentes dispositions par le moyen desquelles le réceptif leur soit approprié ; et quoique, dans l'ordre de la génération, l'une dispose à l'induction de l'autre, néanmoins, dans l'ordre de l'être, la disposition propre de l'une répugne à l'autre. Car si la disposition de l'une subsistoit avec la disposition de l'autre, cette disposition seroit commune, et ne seroit propre à aucune. Or il n'y a point de forme dans la matière, sans qu'elle soit disposée et propre. S'il y avoit simultanément deux formes dans la matière, aucune d'elles n'auroit une disposition propre; car toute la disposition de la matière seroit commune à l'une et à l'autre, par cela que l'une et l'autre forme subsiste avec cette disposition. Donc il est non-seulement vrai qu'une forme n'appartient pas à la disposition propre de l'autre, mais encore qu'elle n'en souffre

---

ut prius ostensum est. Impossibile est ergo duas formas ejusdem generis simul perficere idem subjectum. Secundo ostenditur idem per hoc quod formæ ejusdem generis habent idem susceptivum immediatum. Non est autem possibile, quod duæ formæ habeant idem susceptivum numero immediatum simul, quia oportet esse ordinem naturalem inter formas, nec etiam ponuntur duæ formæ tales in eodem subjecto, nisi in quantum una est ordinata ad aliam ; neutra etiam perficietur per aliam, eo quod perfectibile præsupponitur perfectioni. Si ergo dicatur quod duarum formarum una perficit susceptivum mediante alia, sequitur quod non habent idem susceptivum immediatum, et per consequens quod non sint ejusdem generis. Impossibile est ergo duas formas aliquo modo perficere idem susceptivum. Nec etiam valet si dicatur, quod una forma est dispositio ad susceptivum, et alia est actus ejusdem, quia diversæ formæ ejusdem generis requirunt diversas dispositiones, per quas receptivum eis approprietur, et licet in via generationis una disponat ad inductionem alterius, tamen in via essendi dispositio propria unius repugnat alteri. Si enim dispositio unius staret cum dispositione alterius, jam esset communis dispositio et nullius propria. Forma autem non est in materia, nisi sit disposita et propria.

Si essent duæ formæ in materia simul, neutra haberet propriam dispositionem : tota enim dispositio materiæ esset communis utrique, ex quo utraque forma stat cum illa dispositione. Non solum ergo verum est quod una forma non pertinet ad dispositionem alterius propriam, sed nec

Digitized by Microsoft®

pas d'autre avec elle dans le même sujet. Et on peut trouver là la troisième preuve tirée de l'impossibilité de la coexistence des dispositions. En quatrième lieu, on peut établir ainsi la preuve. La forme la plus parfaite renferme toujours la plus imparfaite, comme dans les nombres et les figures, où le nombre cinq renferme le nombre quatre, et le pentagone le tétragone, ainsi que nous l'avons fait voir. Donc la forme plus parfaite existant dans la matière, ce seroit inutilement que s'y trouveroit la forme moins parfaite; puisqu'elle est contenue dans la forme plus parfaite, et qu'elle est avec elle du même genre dans le même sujet. La cinquième preuve se tire de ce qui paroît à nos sens. Nous remarquons dans les formes sensibles qui sont du même genre, qu'elles ne se souffrent pas mutuellement dans le même sujet. Un corps, en effet, n'est pas, dans la même partie, rouge et blanc, pas plus que froid et chaud, et nous remarquons cela non-seulement dans les choses où il y a contrariété, mais encore dans les autres. Un corps ne peut effectivement être tout à la fois triangulaire et quadrangulaire. Donc, puisque nous nous élevons par le moyen des sensibles à la connoissance des intelligibles, il est impossible que les formes du même genre, qui ne sont pas sensibles, telles que sont les formes substantielles, puissent compatir entre elles dans le même sujet. On peut encore établir ainsi une autre preuve. Dans les formes où l'on trouve la contrariété, par exemple dans les couleurs et les saveurs, il y a deux choses à remarquer, savoir, qu'elles varient d'intensité, et qu'elles sont du même genre. Or il est évident que dans de telles choses deux formes sont simultanément et relativement impossibles. Donc ou elles sont impossibles ainsi à raison de leur augmentation ou diminution d'intensité, ou parce qu'elles sont du même genre. On ne voit pas d'autre cause de cette *incompossibilité*.

---

etiam compatitur secum aliam in eodem subjecto. Et hæc potest esse tertia probatio sumpta ex incompossibilitate dispositionum. Quarto, ostenditur idem sic. Semper forma perfectior continet imperfectiorem, sicut est in numeris et figuris, quod quinarius continet quaternarium, et pentagonus tetragonum, ut prius ostensum est. Forma ergo perfectiore existente in materia, frustra esset in ea forma imperfectior, ex quo continetur in forma perfectiore, et sit cum forma imperfectiore ejusdem generis in eodem subjecto. Quinto persuadetur sic per ea quæ apparent sensui. Videmus enim in formis sensibilibus, quæ sunt ejusdem generis, quod non compatiuntur se in eodem subjecto. Non enim idem corpus in eadem sui parte est album et rubeum, nec etiam calidum et frigidum, et sic etiam videmus non solum in illis ubi est contrarietas, sed etiam in aliis. Non enim aliquod corpus potest esse simul triangulare et quadrangulare. Cum ergo per sensibilia elevemur ad cognitionem intelligibilium, impossibile est quod formæ ejusdem generis quæ non sunt sensibiles, cujusmodi sunt formæ substantiales, compatiantur se in eodem subjecto. Sexto, probatur idem sic. In formis ubi invenitur contrarietas, puta, in coloribus et saporibus, duo est considerare, scilicet quod intenduntur et remittuntur, et quod sunt ejusdem generis. Manifestum est autem quod in talibus duæ formæ sunt incompossibiles ad invicem. Aut ergo sunt incompossibiles, quia intenduntur et remittuntur, aut quia sunt ejusdem generis; nec apparet aliqua alia causa incompossibili-

Digitized by Microsoft ®

Mais on ne peut pas dire qu'elles sont *incompossibles* à raison de l'augmentation ou de la diminution d'intensité, parce que, par l'*intension* ou la *rémission* de la forme dans le sujet, il se fait en quelque sorte une transition à une autre forme du même genre, ou plus parfaite, ou moins parfaite, et par ce moyen disparoît quelque chose de l'impossibilité de l'une à l'égard de l'autre. Il ne reste donc plus qu'à dire qu'elles sont *incompossibles* par cette raison qu'elles sont du même genre. Donc, puisqu'en posant la cause on admet l'effet, il faut en général que toutes les formes qui sont du même genre soient incompossibles par cette raison. La septième preuve se déduit ainsi. La forme moins parfaite d'un genre quelconque se distingue de celle qui est plus parfaite, non à raison de quelque chose de positif existant en elle, et n'existant pas dans celle qui est plus parfaite, parce que, ainsi qu'il a été dit, la plus parfaite contient totalement celle qui l'est moins, et quelque chose de plus. Elle en est donc distinguée par cela que la forme plus parfaite introduit dans le sujet quelque chose dont la moins parfaite produit la négation. Donc, comme il est impossible qu'un sujet possède et soit privé en même temps de quelque chose de positif, il est impossible qu'une forme plus parfaite et une forme moins parfaite existent en même temps dans le même sujet. Huitième preuve. Un acte quelconque, tant qu'il perfectionne sa puissance, la perfectionne, l'occupe et la contient totalement. Car il est de l'essence de l'acte de parfaire, de limiter et de compléter sa puissance. Mais un susceptif occupé et complet n'admet rien de plus avant d'avoir subi une évacuation. Donc les formes de même genre ayant le même susceptif, il est impossible à celui-ci de recevoir une forme après l'autre, sans être débarrassé de la première. Neuvième et dernière preuve. Toute transmutation par soi se fait de l'opposé à l'opposé, car on fait le

---

tatis, nisi alterum istorum. Sed non potest dici quod sunt incompossibiles, quia intenduntur et remittuntur, quia per intentionem et remissionem formæ in subjecto fit quodammodo accessus ad aliam formam ejusdem generis, vel perfectiorem vel imperfectiorem, et sic per hoc tollitur aliquid impossibilitatis unius ad alteram. Relinquitur ergo quod sint incompossibiles propter hoc, quia sunt ejusdem generis. Cum ergo posita causa, ponatur effectus, oportet universaliter quod omnes formæ quæ sunt ejusdem generis, sint ex hoc incompossibiles. Septimo, arguitur sic. Forma imperfectior alicujus generis distinguitur a perfectiore non secundum aliquid positivum quod sit in ea et non in perfectiore, quia sicut dictum est, perfectior continet imperfectiorem totaliter et adhuc amplius. Per hoc ergo distinguitur ab ea, quod forma perfectior aliquid ponit in subjecto, cujus privationem ponit imperfectior. Cum ergo impossibile sit aliquod subjectum simul habere in se aliquod positivum, et privationem ejusdem, impossibile est ergo quod forma perfectior et imperfectior ejusdem generis simul sint in eodem subjecto. Octavo, arguitur. Omnis actus quamdiu suam potentiam perficit, totaliter eam perficit, et occupat, et continet. De ratione enim actus est perficere, terminare et complere suam potentiam; sed susceptivum occupatum et completum, nihil suscipit quousque evacuetur. Ergo cum formæ ejusdem generis habeant idem susceptivum, impossibile est quod recipiat unam formam post aliam, nisi priore abjecta. Nono et ultimo arguitur. Omnis transmutatio per se est de opposito in oppositum, de non albo enim fit album, et

Digitized by Microsoft®

blanc de ce qui n'est pas blanc, le feu de ce qui n'est pas du feu; mais il y a transmutation par soi entre deux formes de même genre, comme on l'a dit. Donc une forme produit une dénomination différente de celle qui accompagnoit une autre forme de même genre, et c'est ce qui se voit dans les formes sensibles. En effet, un corps rouge est non blanc, et non noir, et non vert; pareillement le blanc est non rouge et non vert, et ainsi des autres. Si donc deux formes de même genre concouroient ensemble à perfectionner le même sujet, il se trouveroit simultanément dans le même sujet des choses opposées. Par exemple, si dans le même sujet il y avoit blancheur et rougeur, le même sujet seroit qualifié non blanc par la rougeur, et blanc par la blancheur, et ainsi il seroit blanc et non blanc. Or c'est là l'opposé du premier principe, et on a ainsi suffisamment montré que différentes formes du même genre ne peuvent concourir simultanément à parfaire le même sujet; d'un autre côté, on a prouvé précédemment que toutes les formes substantielles sont du même genre; il ne reste donc plus qu'à conclure qu'un sujet ne peut être perfectionné simultanément par divers modes substantiels, mais par un seul. Cette méthode est prise dans l'opinion d'Aristote formulée en divers endroits, et surtout dans le livre X de la Métaph., où il dit que comme dans les couleurs il y a quelque chose de premier qui est la mesure de toutes les couleurs, savoir la couleur blanche, dans les tons il y a quelque chose de premier, savoir le dièse, dans les figures rectilignes il y a aussi quelque chose de premier, savoir le trigone. Il en est de même dans les autres genres, et, cela étant, il doit en être de même dans les passions, les qualités et les substances. Car la même chose a lieu en tout.

Ces paroles du Philosophe expriment formellement que toutes les

---

de non igne ignis; sed inter duas formas ejusdem generis est per se transmutatio, sicut dictum est. Ergo una forma denominat ipsum opposita denominatione a prima qua denominat ipsum alia forma ejusdem generis, et hoc apparet in formis sensibilibus. Corpus enim quod est rubeum, est non album, et est non nigrum, et non viride; eodem etiam modo album est non rubeum et non viride, et sic de aliis. Si ergo duæ formæ ejusdem generis simul perficerent idem subjectum, opposita simul inessent eidem subjecto : puta, si in eodem subjecto esset albedo et rubedo, denominaretur idem subjectum per rubedinem non album et per albedinem album, et ita esse album et non album : hoc autem est oppositum primi principii, et ita sufficienter ostensum est, quod diversæ formæ ejusdem generis non possunt simul perficere idem subjectum; prius autem probatum est, omnes formas substantiales esse ejusdem generis. Relinquitur ergo quod non est possibile aliquod subjectum simul perfici diversis modis substantialibus, sed una sola. Sumpta est autem hæc via ex sententia Philosophi in diversis locis, et præcipue ex X. *Metaph.*, ubi dicit quod sicut in coloribus est unum primum, quod est mensura omnium colorum, scilicet color albus, et in vocibus est unum primum illius generis, scilicet diesis, et in figuris rectilineis est unum primum, scilicet trigonum; ita est in aliis generibus, et si ita sit, in passionibus, et qualitatibus, et substantiis, necesse est similiter se habere. Similiter enim se habet in omnibus.

Ex istis verbis Philosophi habetur ex-

Digitized by Microsoft ®

substances dont il parle ici appartiennent à un seul genre physique. Or il parle des substances matérielles, parce qu'il n'est pas encore arrivé à traiter des substances immatérielles. Il dit aussi au même endroit, que la privation est un principe de contrariété, et qu'un des contraires est la privation à l'égard d'un autre. Le commentateur dit également, sur le même passage, que toutes les choses contraires sont opposées à raison de la privation et de l'habitude. Car il arrive que l'un des contraires est la privation de perfection, parce que l'un des contraires est l'habitude parfaite, et l'autre diminuée. Or, la raison de ces deux auteurs, Aristote et son commentateur, est que les contraires sont dans le même genre et qu'ils sont par conséquent distingués par la privation et l'habitude de leur genre, comme on l'a exposé plus haut. La conséquence est donc que les formes de même genre, lorsqu'il n'y a pas de contrariété, sont distinguées de la même manière, comme dans les figures et les substances, de manière que l'une perfectionne toujours le sujet avec la privation de l'autre. Mais un des contraires est comme la privation, à cause de sa grande distance à son contraire, qui est l'habitude la plus parfaite du même genre, de même les milieux entre deux contraires venant des contraires eux-mêmes, ont quelque chose de la privation, et quelque chose de l'habitude à raison du plus et du moins, c'est pourquoi chacun d'eux est incompossible avec l'autre dans le même sujet. Donc la même cause se trouvant dans les composés et dans les autres genres où il n'y a pas de contrariétés, deux formes du même genre ne pourront pas concourir ensemble à perfectionner le même sujet. Aristote dit aussi dans le même livre, qu'il n'y a point de transmutation d'un genre en un autre, si ce n'est par accident, et plus cet autre genre est plus parfait, plus il est simple et moins composé, comme

presse, quod substantiæ omnes, de quibus hic loquitur, sunt unius generis physici, loquitur autem de substantiis materialibus, quia nondum pervenit ad determinandum de substantiis immaterialibus. Dicit etiam in eodem, quod privatio est principium contrarietatis, et quod unum contrariorum est privatio respectu alterius. Ubi etiam dicit Commentator, quod omnia contraria opponuntur secundum privationem et habitum. Uni enim contrariorum accidit ut sit privatio perfectionis, quia alterum contrariorum est perfectus habitus, et alterum diminutus. Ratio autem istorum dictorum Philosophi et sui Commentatoris est, quia contraria sunt in eodem genere, et ideo distinguuntur secundum privationem et habitum sui generis, ut supra expositum est. Consequens ergo est, quod eodem modo distinguantur formæ ejusdem generis, ubi non est contrarietas, utpote in figuris et in substantiis, ut semper una perficiat subjectum cum privatione alterius; sed unum contrariorum est ut privatio, propter sui maximam distantiam a suo contrario, quod est habitus perfectissimus ejusdem generis, ita et media inter duo contraria cum sint ex ipsis contrariis, aliquid habent de privatione, et aliquid de habitu secundum magis et minus, propter quod quodlibet eorum est incompossibile alteri in eodem subjecto. Cum ergo eadem causa in compositis reperiatur et in aliis generibus, ubi non est contrarietas, non poterunt duæ formæ ejusdem generis simul perficere idem subjectum. Dicit etiam Philosophus in eodem libro, quod non est permutatio ex uno genere in aliud genus, nisi per accidens; et quanto aliud est perfectius, tanto est simplicius et minus compo-

Digitized by Microsoft®

on le voit dans les formes accidentelles du même genre. En effet, la blancheur qui est la couleur la plus parfaite est plus simple, et les autres couleurs sont plus ou moins composées et plus ou moins simples, selon qu'elles s'en éloignent ou s'en approchent. Outre cela, dans les formes du même genre l'une contient l'autre virtuellement, la plus parfaite la moins parfaite, et si la moins parfaite étoit unie à la plus parfaite, elle ne lui apporteroit aucune perfection, et cette union seroit inutile. Mais il n'y a rien d'inutile dans la nature; il ne sera donc pas possible de faire dans les espèces aucune addition de manière à ce qu'une forme préexistante subsiste avec une seconde qui sera survenue. Il faut donc entendre la comparaison susdite en ce sens que la forme préexistente s'altère lorsqu'il en survient une plus parfaite, de sorte que dans un composé il ne reste qu'une seule forme, laquelle néanmoins contient celle qui est moins parfaite et quelque chose de plus, et par conséquent lui ajoute quelque chose. De sorte que, ainsi que le nombre plus grand contient en soi le nombre moindre séparé de lui, et y ajoute quelque chose, comme le nombre quatre renferme virtuellement le nombre trois entièrement distinct et y ajoute l'unité; de même la forme plus parfaite ajoute quelque perfection à la forme moins parfaite qu'elle contient virtuellement. Donc quoique dans les nombres on puisse ajouter au nombre trois une nouvelle unité laquelle, avec les trois autres unités, forme le nombre quatre, qui est le nombre plus grand, néanmoins ce mode n'est pas possible dans les formes, et la forme survenant ne peut constituer une forme plus parfaite avec celle qui préexiste dans la matière. Il y a deux raisons de cette différence, la première, c'est que l'addition d'un nombre à un autre nombre se fait suivant les parties intégrales ou quantitatives, en tant qu'un nombre en excède un autre.

---

situm, ut patet in formis accidentalibus ejusdem generis. Albedo enim quæ est color perfectissimus est simplicior; et alii colores in quantum ab eo distant vel ei appropinquant sunt compositiores vel simpliciores. Et præterea, formarum ejusdem generis una continet aliam virtualiter, scilicet perfectior imperfectiorem, et imperfectior si conjungeretur cum perfectiore, nullam perfectionem daret, sed esset frustra. In natura autem nihil est frustra, non ergo sic poterit fieri additio in speciebus, ut forma præexistens maneat cum alia superveniente. Oportet ergo similitudinem prædictam sic intelligere, ut forma perfectiore adveniente, corrumpatur præexistens, ut semper in composito maneat una forma tantum, continens tamen imperfectiorem et amplius, et per consequens addens super ipsam; ut sicut numerus major continet in se numerum minorem seorsum ab eo existentem, et addit super ipsum, ut quaternarius continet in se virtualiter quantitative seorsum ab eo existentem ternarium et addit unitatem; ita forma perfectior super formam imperfectiorem, quam virtualiter continet, addit aliquam perfectionem. Licet ergo in numeris sit quod minori numero; puta ternario potest fieri additio unitatis novæ, quæ cum tribus unitatibus constituat quaternarium, qui est numerus major, tamen ille modus in formis non est possibilis, ut forma adveniens cum forma præexistente in materia constituat perfectiorem formam. Et hujus diversitatis ratio est duplex, quia additio numeri super numerum est secundum partes integrales vel quantitativas, in quantum unus numerus excedit alium. Ad talem autem excessum habendum nihil re-

Digitized by Microsoft®

Mais pour avoir cet excédant, peu importe qu'en prenant le nombre moindre on y ajoute quelque chose en faisant de ce nombre une partie du plus grand, ou qu'on prenne le plus grand nombre tout à fait en dehors de toutes les unités. Des deux manières un nombre surpasse l'autre en quantité. Mais l'addition d'une forme à une autre forme du même genre se fait par rapport à la perfection. Or toute la perfection qui est dans la forme est moins parfaite dans la forme plus parfaite par soi, il n'y auroit donc pas accroissement de perfection par l'union de la forme moins parfaite avec celle qui est plus parfaite, et par conséquent toute forme est simple, et il n'en est aucune composée de formes, et la forme est d'autant plus simple qu'elle est plus grande et plus parfaite, quoiqu'il en soit tout le contraire dans les nombres, parce que plus un nombre est grand plus il est composé, et conséquemment il ne peut se faire d'addition à la forme existante, comme dans les nombres on ajoute à un nombre préexistant. La seconde raison de cette différence c'est que le nombre n'est pas quelque chose de simplement un, mais c'est quelque chose d'un par l'aggrégation des unités. Par conséquent il peut convenablement avoir plusieurs parties dont chacune est en acte, et conséquemment, de quelque manière que se fasse l'addition d'une partie à une autre partie, il en résulte un nombre plus grand ; mais la substance matérielle est quelque chose d'un simplement, ce qui fait qu'il ne peut pas y avoir en elle plusieurs actualités, comme on le dira plus bas; en conséquence, lorsqu'il survient une forme substantielle, l'autre doit nécessairement céder la place. Pour cette raison il vaut mieux comparer les formes aux figures qu'aux nombres, parce que la figure suit la forme du continu; Aristote établit cette comparaison, dans le livre II de l'Ame, lorsqu'il dit : « Il en est de même pour ce qui est des figures lesquelles sont en

---

fert utrum accepto minore numero addamus aliquid faciendo ipsum minorem numerum partem majoris, vel quod accipiamus majorem numerum seorsum omnino ex omnibus unitatibus. Utroque enim modo unus numerus excedit alium secundum quantitatem. Sed additio formæ super formam ejusdem generis est secundum perfectionem ; tota autem perfectio quæ est in forma, imperfectior est in forma perfectiore per se, et ita nulla perfectio cresceret ei ex forma imperfectiore, si poneretur cum perfectiore, et ideo omnis forma est simplex, et nulla est composita ex formis, et tanto forma est simplicior, quanto major est et perfectior, licet in numeris sit e contrario, quia quanto numerus est major, tanto est compositior, et ideo non potest fieri additio formæ existenti, sicut fit in numeris additio numero præexistenti. Alia ratio hujus diversitatis est, quia numerus non est quid unum simpliciter, sed unum aggregatione unitatum. Et ideo sibi competit habere plures partes, quarum quælibet est in actu, et ideo quocumque modo fiat additio partis ad partem, resultat numerus major, sed substantia materialis est unum quid simpliciter, et ideo non possunt in ea esse plures actualitates, ut infra dicetur; et ideo adveniente una forma substantiali, necesse est aliam cedere. Et secundum hoc convenientior est similitudo formarum ad figuras, quam ad numeros, eo quod figura sequitur formam continui, quam similitudinem ponit Philosophus, in II. *De anima,* sic inquiens : « Similiter se habent ei quod de figuris est et quæ secundum animam

Digitized by Microsoft®

rapport avec l'ame. » En effet, il y a toujours dans ce qui est d'une manière conséquente une puissance qui est antérieurement dans les figures et dans les choses animées, comme le trigone dans le tétragone, le végétatif dans le sensitif. Or, dans les figures il est évident que pour avoir une espèce plus grande dans le trigone, il ne faut pas lui ajouter une ligne quelconque pour avoir le tétragone, parce que de quelque manière que l'on ajoute cette ligne il n'y auroit pas une figure plus grande, parce qu'elle ne sera pas fermée d'une manière différente. On ne peut pas non plus ajouter à un trigone préexistant un nouveau quaternaire pour former avec lui une figure plus grande, parce que deux figures du même genre ne peuvent coexister numériquement dans le même sujet ou corps, mais il faut, pour que le corps trigone devienne tétragone, opérer une section dans le corps pour détruire la figure triangulaire, il devient ou flexible ou ductile, et il y a une autre opération à faire pour avoir quatre angles en détruisant les premiers angles qui se trouvoient dans la figure triangulaire. Ainsi donc il est nécessaire qu'il se fasse une addition ou une soustraction dans les substances des choses de telle sorte que la figure qui préexistoit s'altère lorsqu'il en survient une nouvelle, comme on le voit dans les figures, et de même dans les nombres dont l'un est pris après l'autre en dehors de toutes les autres unités, un nombre contenant plus d'unités que l'autre et le surmontant ainsi. Il est aussi évident que cet ordre procède suivant l'opinion d'Aristote, parce que les propositions dont nous avons étayé nos assertions, viennent de lui, et sont prises dans son sens. Mais il reste un doute à éclaircir, considérant comme prouvé qu'il n'y a pas plusieurs formes substantielles dans l'homme, parce que l'ame raisonnable étant incorruptible ne paroît pas être du même genre que les choses matérielles qui sont

---

sunt. » Semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est in figuris et in animatis, ut in tetragono quidem trigonum, in sensitivo autem vegetativum. Manifestum est autem in figuris, quod ad habendum speciem majorem trigono manenti, non est illi addenda aliqua linea ut habeatur tetragonus, quia qualitercumque addatur illa linea non esset figura major, quia non esset alia clausio quam prius. Nec etiam trigono præexistenti potest addi novum quaternarium, ad constituendum cum ipso majorem figuram, quia non compatiuntur se in eodem subjecto sive corpore secundum numerum duæ figuræ ejusdem generis, sed oportet ad hoc quod corpus trigonum fiat tetragonum, amovere per decisionem de corpore, ut destruatur figura triangularis, vel sit flexibilis vel ductibilis oportet in ipso aliam curationem facere, ut habeantur quatuor anguli destructis primis angulis qui fuerunt in figura triangulari. Sic ergo necesse est additionem vel subtractionem in substantiis rerum fieri, ut adveniente nova forma corrumpatur illa quæ præexistebat, sicut in figuris patet et sicut in numeris quorum unus accipitur post alium seorsum ex aliis unitatibus omnibus, cum unus plures unitates contineat quam alter, et sic cadit super ipsum. Patet etiam quod tota illa via procedit secundum sententiam Philosophi, quia propositiones ex quibus ostensum est propositum, ab eo sumptæ sunt et secundum sensum quem intellexit. Sed unum dubium restat videre, quia videtur esse probatum, quod in homine non sint plures formæ substantiales, quia anima rationalis cum sit incorruptibilis, non videtur esse ejusdem generis cum aliis mate-

Digitized by Microsoft ®

corruptibles, puisque le corruptible et l'incorruptible diffèrent en genre, comme il est dit au livre X de la Métaph., et ainsi l'ame raisonnable admet avec soi certaines formes corporelles dans l'homme, de façon qu'il y ait deux formes dans l'homme, savoir, l'ame raisonnable et la forme du corps. A cela il faut dire que c'est à cause de cela que l'ame a été constituée sur les limites des substances séparées qui sont incorporelles, et des formes matérielles qui sont corporelles. Car elle est la plus basse des formes incorruptibles et la plus élevée des formes corruptibles; c'est pour cela qu'elle est en partie séparée de la matière et en partie dans la matière; suivant l'intellect et la volonté, elle est séparée et incorruptible, et sous ce rapport, elle appartient au genre des substances séparées, mais suivant les autres puissances elle est un acte de la matière, et sous ce rapport elle est corruptible et appartient ainsi au genre des formes matérielles qui sont corruptibles. Tout cela est évident par la raison que par ces puissances, savoir la puissance sensitive et la puissance végétative, elle contient la perfection qui se trouve dans les formes des brutes, mais dans un degré plus éminent. C'est pourquoi il est impossible qu'elle puisse coexister avec une autre dans le même sujet, étant du même genre que chacune des autres, de la même manière que toutes les autres formes sont *incompossibles* par la raison qu'elles sont du même genre, comme on l'a prouvé.

Nous allons passer au second moyen de démonstration qui se tire de la puissance essentielle de la forme substantielle, à savoir de ce que chaque forme substantielle constitue un être simplement; et pour écarter toute dispute de mots, j'appelle être simplement ce qui est une chose déterminée et subsistante. En effet, une chose déterminée subsistante ne dépend de rien dans l'existence; ce qui est dépendant, c'est

---

rialibus quæ sunt corruptibiles, quia corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur X. *Metaph.*, et ita anima rationalis compatitur secum quasdam formas corporales in homine, ut sint duæ formæ in homine, scilicet anima rationalis et forma corporis. Ad hoc dicendum est quod propter hoc anima constituta est in confinio substantiarum separatarum quæ sunt incorporales, et formarum materialium quæ sunt corporales. Est enim infima formarum incorruptibilium et suprema formarum corruptibilium; et propter hoc est partim separata a materia, et partim in materia, secundum intellectum namque et voluntatem separata et incorruptibilis est, et quantum ad hoc pertinet ad genus substantiarum separatarum, sed secundum alias potentias est actus materiæ, et secundum illas est corruptibilis, et sic pertinet ad genus formarum materialium quæ sunt corruptibiles. Quod patet ex hoc quod per potentias illas, scilicet sensitivam et vegetativam, continet perfectionem quæ reperitur in formis brutorum, sed eminentius. Unde impossibile est quod compatiatur secundum aliam in eodem subjecto, cum sit ejusdem generis cum unaquaque, sicut et omnes formæ aliæ sunt incompossibiles propter hoc, quod sunt ejusdem generis, ut ostensum est.

Sequitur de secunda via ostendendi propositum, quæ sumitur ex potestate essentiali formæ substantialis, ex hoc scilicet quod quælibet forma substantialis constituit ens simpliciter; et ne fiat disceptatio de vocabulo, voco ens simpliciter illud, quod est hoc aliquid et subsistens. Hoc aliquid enim subsistens a nullo dependet.

Digitized by Microsoft®

un être *secundum quid ;* c'est pourquoi Aristote appelle accidents les êtres *secundum quid,* et substance les êtres simplement. Il appelle de même la génération des accidents genre *secundum quid,* et le genre des substances genre simplement. Que toute forme substantielle constitue un être subsistant, on pourroit le prouver par le premier moyen en supposant l'incompossibilité des formes. Il s'ensuit, en effet, tout d'abord, que tout subsistant matériel étant un sujet, n'ayant qu'une matière, il n'y a pour chacun qu'une forme qui le rend subsistant. Néanmoins, pour montrer que ce moyen est suffisant en soi, nous allons procéder par les ressources propres qu'il fournit. Il faut d'abord mettre en principe que toute forme naturelle est le principe de quelque mouvement naturel et de repos. Donc toute forme naturelle qui se produit dans la matière se constitue un corps naturellement apte à recevoir un mouvement naturel; or tel est un corps mesurable pesant ou léger, dur ou mou. Donc toute forme qui se produit d'abord dans la matière est suivie de quelques accidents qui sont nécessaires au mouvement; mais de pareils accidents sont nécessairement fondés sur quelque substance subsistante; donc toute forme matérielle substantielle, qui est immédiatement unie à la matière, constitue un être subsistant. Outre cela, tout ce qui se meut par soi, est un être par soi, et subsistant par soi. Chaque chose, en effet, opère en raison de ce qu'elle est, mais toute forme qui se produit d'abord dans la matière constitue un être qui se meut par soi, savoir un corps physique. Donc c'est un être subsistant par soi, et il faut surtout remarquer cela à l'égard de la forme du corps humain, que certains supposent être différente de l'ame. Car, comme suivant l'opinion commune, cette forme du corps subsiste dans la matière après la mort, il semble, d'après le sens

---

in essendo; quod autem dependet est ens secundum quid, unde Philosophus accidentia vocat entia secundum quid, substantias autem entia simpliciter; similiter generationem accidentium vocat genus secundum quid, genus substantiarum genus simpliciter. Quod autem quælibet forma substantialis constituat ens subsistens, posset probari ex prima via supposita incompossibilitate formarum. Ex hoc enim statim sequitur, quod omne subsistens materiale, cum sit unum subjectum, unam tantum habens materiam quod tantum sit una forma cujuslibet, quæ faciat eum esse subsistens; sed tamen ut appareat, quod ista via in se sit sufficiens, ideo ex propriis hujus viæ est procedendum. Pro principio autem hujus viæ sumendum est, quod omnis forma naturalis est principium alicujus motus naturalis et quietis. Omnis ergo forma naturalis quæ primo advenit materiæ, constituit aliquod corpus aptum natum moveri aliquo motu naturali; tale autem est corpus dimensionatum grave vel leve, durum vel molle. Ergo ad quamcumque formam primo advenientem materiæ sequuntur aliqua accidentia quæ sunt necessaria ad motum; sed talia accidentia necessario fundantur in aliqua substantia subsistente. Ergo omnis forma naturalis substantialis quæ immediate unitur materiæ, constituit ens subsistens. Præterea, omne quod per se movetur, est per se ens et per se subsistens. Unumquodque enim sicut est, ita operatur; sed omnis forma primo adveniens materiæ constituit ens quod per se movetur, scilicet corpus physicum. Ergo est ens per se subsistens, et hoc specialiter considerandum est de forma corporis humani, quam quidam ponunt esse aliam ab anima. Cum enim secundum omnes forma illa corporis maneat in ma-

Digitized by Microsoft ®

commun, qu'un tel corps est quelque chose de subsistant; il s'ensuit un être subsistant par soi. En outre, on le démontre ainsi de toute forme substantielle. Comme la forme substantielle, par cela qu'elle est forme ou acte, constitue quelque chose en acte, de même, par cela qu'elle est substantielle, elle doit constituer une substance; donc par la raison qu'elle est forme substantielle elle doit constituer une substance en acte et par conséquent donner l'être subsistant; mais l'être de la substance est de subsister, comme l'être de l'accident c'est d'exister dans un être. Donc toute forme substantielle constitue une substance subsistante. Outre cela, on le prouve par un exemple. Nous voyons les formes imparfaites, telles que les formes des éléments, suivant les philosophes, de même la forme de la vapeur, de la pluie, de la grêle et d'autres choses imparfaites de ce genre, constituer quelque chose de subsistant. Or, plus la forme est parfaite, plus l'être qu'elle donne est parfait, et l'être subsistant est plus parfait que l'être par lequel une chose ne subsiste pas. Il est donc contraire à la raison de dire que les formes plus parfaites, telles que les formes des êtres mixtes, ne doivent pas être subsistantes. Nous avons donc démontré ainsi que toutes les formes substantielles rendent une chose subsistante. Il faut considérer de plus que tout ce qui survient dans une chose subsistante doit être accident, et on le prouve par ce que nous avons dit. Et d'abord, si toute forme substantielle constitue un être subsistant, aucune forme substantielle ne pourra se produire dans un subsistant préexistant. Mais elle constitue nécessairement quelque chose de subsistant, et par conséquent quelque suppôt, et ainsi elle ne se produit pas dans un suppôt préexistant. Donc tout ce qui survient dans une chose subsistante, comme l'informant, est accident. Outre cela, tout ce qui

---

teria post mortem, apparet autem sensui, quod tale corpus est quoddam subsistens, sequitur quod ipsa constituit ens per se subsistens. Præterea, hoc ostenditur universaliter de omni forma substantiali sic. Forma substantialis, sicut ex hoc quod est forma vel actus, aliquid in actu constituit, ita ex hoc quod substantialis est, substantiam debet constituere. Ex hoc ergo quod est forma substantialis debet constituere substantiam in actu, et per consequens dare esse subsistens; sed esse substantiæ est subsistere, sicut esse accidentis alteri inesse. Omnis ergo forma substantialis constituit substantiam subsistentem. Præterea hoc persuadetur per signum. Videmus enim formas imperfectas, cujusmodi sunt formæ elementorum secundum Philosophos, similiter formam vaporis, pluviæ, grandinis et hujusmodi imperfectorum constituere hoc aliquid subsistens; quanto autem forma est perfectior, tanto dat esse perfectius, perfectius autem est esse subsistens, quam esse quo aliquid non subsistit. Irrationale ergo est dicere, quod formæ perfectiores, cujusmodi sunt formæ mixtorum, non debeant esse subsistentes. Sic ergo ostensum est, quod omnes formæ substantiales faciunt rem subsistere. Ulterius considerandum est, quod omne quod advenit rei subsistenti oportet esse accidens, et hoc probatur per præmissa. Primo si enim omnis forma substantialis constituit ens subsistens, nulla forma substantialis poterit advenire subsistenti præexistenti; sed necessario constituit aliquod subsistens et per consequens aliquod suppositum, et sic non advenit supposito præexistenti. Omne ergo quod advenit rei subsistenti, tanquam ipsam informans accidens est. Præterea, omne quod advenit rei subsistenti, et consequitur esse substan-

Digitized by Microsoft®

survient dans une chose subsistante et suit l'être substantiel, ne peut pas être de l'essence de la chose, parce que toute l'essence de la chose se conçoit comme le principe de l'être susceptif de l'être même; car l'essence est comparée à l'être comme la puissance à l'acte. Donc toute l'essence de la chose, ou la substance est préconçue avant l'être même. Donc ce qui survient dans la chose subsistante n'est pas de l'essence de la chose, ce sera donc par accident. Il y en a qui s'imaginent à tort détruire ces raisons en disant qu'il y a quelque chose de subsistant complet dans l'être spécifique, et tout ce qui lui survient, puisqu'il a l'être complet, est en dehors de sa substance, et en est l'accident. Il y a aussi quelque chose de subsistant incomplet, n'ayant point par soi l'être spécifique; par conséquent il se produit en cela une forme substantielle complétant son existence et son essence. Mais cela a été suffisamment exclu par ce qui a été dit. En effet, tout subsistant, quelque incomplet qu'il soit, est séparé quant à l'être de tout autre subsistant. Donc comme deux formes substantielles constituent deux subsistants, ainsi qu'on l'a montré, il s'ensuit qu'aucune des deux ne s'ajoute à l'autre dans le même individu, mais qu'elles constituent deux individus séparés quant à l'être. Car deux subsistants, quelque incomplets qu'ils soient, sont deux individus distincts. Outre cela, les genres ne subsistent que dans leurs espèces. Donc l'être subsistant, quelque incomplet qu'il soit, possède l'être spécifié, et par conséquent l'essence complète, autant qu'il est possible suivant son degré. Pour cette raison, certains imaginent une autre plaisanterie et disent, que la forme substantielle complète parfaite survenant dans une chose subsistante lui donne un nouvel être de subsistance, mais l'être qui existoit d'abord n'existe plus, parce qu'il y auroit ainsi deux subsistances, et ils disent en conséquence que le premier être s'altère

---

tiale, non potest esse de essentia rei, quia tota essentia rei intelligitur ut principium susceptivum ipsius esse, comparatur enim essentia ad esse, sicut potentia ad actum. Tota ergo essentia rei sive substantia præintelligitur ipsi esse. Non ergo quod advenit rei subsistenti est de essentia rei, erit ergo per accidens. Istas autem rationes putant quidam fallaciter infringere dicendo, quod aliquid est subsistens completum in esse specifico, et omne quod advenit tali cum habeat esse completum, est extra ejus substantiam, et est accidens ipsius. Aliquid autem est subsistens incompletum non habens secundum se esse specificum; et ideo sibi advenit forma substantialis complens ejus existentiam et ejus essentiam. Sed istud sufficienter exclusum est per prædicta. Omne enim subsistens quantumcumque incompletum sit, separatur secundum esse ab alio subsistente. Cum ergo duæ formæ substantiales constituant duo subsistentia, ut ostensum est, sequitur quod neutra alteri advenit in eodem individuo, sed constituunt duo individua separata secundum esse. Duo enim subsistentia quantumcumque incompleta sint, sunt duo distincta individua. Et præterea, genera non subsistunt, nisi in suis speciebus. Esse ergo subsistens quantumcumque incompletum sit, habet esse specificatum et per consequens essentiam completam, quantum possibile est secundum gradum suum. Propter hoc quidam adinveniunt aliam cavillationem, dicendo quod forma substantialis completa perfecta adveniens rei subsistenti, dat ei novum esse subsistentiæ, sed non manet esse quod præfuit, quia sic essent duæ subsistentiæ, et ideo dicunt, quod primum

Digitized by Microsoft ®

dans la production de la seconde forme, et que par conséquent il n'y a qu'un seul subsistant. Mais c'est encore plus contraire à la raison parce que l'être par soi suit la forme plus immédiatement même que la première passion ne suit son objet propre, car l'être est l'actualité de la forme. Or, ce qui par soi suit quelque chose ne peut être enlevé par la nature tant qu'il y a subsistance. D'où il suit que la passion propre ne peut être séparée par la nature de son sujet, tant que le sujet persiste, quoique peut-être cela puisse arriver par miracle, ce qui n'entre pas dans notre sujet. Donc toute forme qui est suivie de l'être ne peut le perdre sans subir une destruction radicale. Outre cela acquérir l'être n'est pas autre chose pour une forme que de passer à l'acte ou être engendrée, d'où il suit qu'être engendré est non-seulement la voie qui mène à l'être, mais encore à la forme. Car la forme est le terme de la génération. Donc la corruption étant opposée à la génération, acquérir l'être pour une forme n'est autre chose qu'être détruite ou corrompue. Cela étant bien compris, il est évident que l'existence de deux formes substantielles dans un individu est impossible. On pourroit de plus en déduire les inconvénients évidents qui en résulteroient. En effet, il s'ensuit d'abord que la forme que l'on suppose se produire dans un subsistant et être substantielle, est substantielle, d'après l'hypothèse, et n'est pas substantielle, mais accidentelle, comme on l'a montré; et ainsi on affirmeroit d'elle deux choses contradictoires, car elle sera accident et non accident, substance et non substance; il suit qu'elle est accident, puisqu'on suppose qu'elle survient dans un corps constitué dans l'être par une autre forme. De plus encore, si la forme substantielle est accident, si d'un autre côté l'induction de la forme substantielle est simplement une génération

---

esse corrumpitur in adventu formæ secundæ, et ideo est tantum unum subsistens. Sed illud est magis irrationale, quia esse per se consequitur formam immediatius etiam quam prima passio suum subjectum proprium : esse enim est actualitas formæ, quod autem per se consequitur aliquid, non potest auferri per naturam ipso manente. Unde nec propria passio potest separari per naturam a suo subjecto, dum subjectum manet, licet forte per miraculum hoc possit fieri, quod non est ad propositum. Non ergo forma aliqua, ad quam sequitur esse, potest illud esse amittere absque sui fundamenti destructione. Præterea, nihil aliud est formam acquirere esse, quam ipsam ad actum produci vel generari, unde generari non solum est via ad esse, sed etiam ad formam. Forma enim est terminus generationis. Ergo cum corruptio opponatur generationi, nihil aliud est formam acquirere esse, quam ipsam destrui vel corrumpi. Istis ergo sufficienter intellectis manifestum est, quod impossibile est in uno individuo esse duas formas substantiales. Ulterius etiam possunt concludi manifestissima inconvenientia ex istis. Statim enim sequitur quod forma quæ ponitur advenire subsistenti, et esse substantialis, est substantialis ex hypothesi et non substantialis, sed accidentalis, ut ostensum est; et ita de ipsa dicentur duo contradictoria. Erit enim accidens et non accidens, substantia et non substantia; et præsertim de anima, quæ ponitur ab omnibus esse substantia; sequitur quod sit accidens, cum ponatur advenire corpori constituto in esse per aliam formam. Ulterius etiam si forma substantialis sit accidens, inductio autem formæ substantialis sit generatio simpliciter, inductio vero acidentis sit alteratio, sequitur quod gene-

Digitized by Microsoft®

et l'induction de l'accident une altération, il s'ensuit que la génération simplement devient altération en étendant le nom d'altération à la production de tout accident par lequel peut s'opérer un changement d'individu dans une chose, comme on dit que Sortès sur la place publique est différent de Sortès sur le théâtre. Néanmoins ce n'est proprement qu'une altération quant à la qualité. Ce genre de preuves est tiré du sentiment d'Aristote et de son commentateur dans la plupart de ses écrits, et dans différents passages suivant les diverses questions qui en ont été extraites et prouvées. Quant à ce qui a été prouvé d'abord que toute forme substantielle constitue une chose réelle, c'est tiré du livre II de l'Ame, aux premières pages où ce Philosophe divise la substance en trois choses, savoir : la matière, la forme et le composé ; la matière qui par soi n'est pas quelque chose de constitué, la forme par laquelle elle acquiert cette qualité, et la troisième chose qui provient des deux autres, savoir un être constitué. C'est ce qui fait dire au commentateur, que toutes les choses desquelles se dit la substance se présentent sous trois modes, dont l'un est qu'il y ait la matière première, qui n'est point formée par elle-même, ni quelque chose par soi en acte. Le second est la forme par laquelle se constitue tel individu ; le troisième est ce qui résulte des deux autres. Le commentateur pense donc que la substance ne se dit que de la forme par le moyen de laquelle une chose est un individu, laquelle chose est dite formée des deux autres, savoir de telle forme et de telle matière, mais non de ces deux choses et d'une autre forme quelconque. Car cette division d'Aristote à l'égard de la substance seroit insuffisante surtout pour ses conclusions relativement à l'ame, s'il y avoit une forme qui constitueroit un individu et une autre qui ne le constitueroit point, à moins qu'il ne l'eût mis dans sa division. Par

---

ratio simpliciter fit alteratio extendendo nomen alterationis ad productionem cujuslibet accidentis, penes quod potest attendi aliqua alteritas in re, sicut Sortes in foro dicitur alter a seipso in theatro; proprie tamen alteratio est secundum qualitatem. Sumpta est autem ista via probandi propositum a sententia Philosophi et sui commentarios in plerisque locis et diversis quantum ad diversa quæ assumpta sunt et probata. Quod enim primo probatum est, quod omnis forma substantialis constituit hoc aliquid, hoc acceptum est a principio II. *De anima,* ubi dividit Philosophus substantiam in tria, scilicet materiam, formam et compositum. In materiam quidem, quæ secundum se non est hoc aliquid ; et formam secundum quam jam est hoc aliquid, et tertium quod est ex his, scilicet hoc aliquid. Unde dicit Commentator, quod omnia de quibus dicitur substantia, sunt tribus modis, quorum unus est, ut sit materia prima, quæ per se non est formata, nec aliquid per se in actu. Secundum autem est forma per quam habet esse hoc individuum. Tertium autem est, quod fit ex istis ambobus. Vult ergo Commentator, quod substantia non dicitur de aliqua forma, nisi de illa per quam individuum est hoc aliquid, quod quidem hoc aliquid dicitur fieri ex istis ambobus, scilicet forma et materia tali, et non dicitur ipsum fieri ex istis ambobus et aliqua alia forma. Insufficiens enim esset hæc divisio Philosophi de substantia, maxime ad propositum suum concludendum de anima, si esset aliqua forma quæ constitueret hoc aliquid, et aliquæ quæ non constitueret hoc aliquid, nisi hoc poneret in sua divisione. Consequenter Commen-

Digitized by Microsoft ®

conséquent le commentateur le met expressément dans le même endroit. Car pour montrer que l'ame est une substance qui est une forme, il se sert, pour le prouver, de ce que la forme substantielle diffère de l'accident en cela que le sujet de l'accident est composé de matière et de forme, et est quelque chose d'existant en acte qui n'a pas besoin d'accident dans son être; tandis que le sujet de la forme substantielle n'a l'être en acte que par cette forme, et a besoin de forme pour être en acte; et ensuite dans quelques intercallations, il dit que les formes naturelles sont des substances, parce que par leur ablation se perd aussi le nom qui détermine l'être, en tant qu'il est un individu de substance, et par la même la définition qui se fait suivant ce nom, parce que le genre et la différence sont ôtés, et il ne reste rien qui soit un individu, et cela est évident au dernier point, comme il le dit dans les formes des choses simples, puisque la forme enlevée il ne reste plus rien. Il faut remarquer sur ces paroles du commentateur que, quoiqu'il ne soit pas aussi évident pour l'ame que pour les autres formes que son sujet n'est quelque chose en acte que par l'ame, et que l'ame étant enlevée il ne reste plus rien dans la matière, il fait néanmoins servir tout cela à opérer une connoissance spéciale de l'ame, comme on le voit clairement par son procédé. Il admet que l'ame est la première perfection du corps, comme il le dit lui-même en définissant l'ame, et il suit de là qu'il n'y point de forme antérieure constitutive du corps. Car s'il y avoit un acte antérieur, le sujet de l'ame seroit composé de matière et de forme et ainsi l'ame seroit un accident, suivant la différence qu'il a assignée précédemment entre la substance et l'accident, et le corps n'auroit pas l'être par le moyen de l'ame. Cela étant impossible, il ne reste plus qu'à dire qu'elle est la première perfection du corps, de telle sorte qu'il n'y en a point d'an-

---

tator in eodem loco hoc ponit expressius. Volens enim ostendere quod anima sit substantia quæ est forma, accipit ad ejus probationem quod forma substantialis in hoc differt ab accidente, quod subjectum accidentis est compositum ex materia et forma, et est aliquid existens in actu, quod non indiget in suo esse accidente; subjectum autem formæ substantialis non habet esse actu nisi per illam formam, et indiget forma ut sit actu, et postea in quibusdam interpositis dicit, quod formæ naturales sunt substantiæ, quia cum fuerint ablatæ, aufertur nomen quod demonstrat ens secundum quod est individuum substantiæ, et similiter diffinitio, quæ fit secundum illud nomen, quia auferuntur genus et differentia, et nihil remanet quod sit aliquod individuum, et hoc valde manifestatur, ut dicit in formis rerum simplicium, quoniam cum forma fuerit ablata, nihil remanet. Circa ista verba Commentatoris considerandum est, quod quamvis non sit ita manifestum de anima, sicut de aliis formis, quod subjectum ejus non sit aliquid actu nisi per animam, et quod ipsa ablata nihil remaneat in materia, tamen omnia ista adducit ad habendum cognitionem de anima specialiter, ut patet ex processu suo. Accipit enim quod anima est prima perfectio corporis, sicut ipse dicit in diffiniendo animam, et ex hoc sequitur, quod non sit aliqua forma prior, per quam sit corpus. Si enim esset aliquis actus prior, subjectum animæ esset compositum ex materia et forma, et ita anima esset accidens secundum differentiam quam prius assignavit inter substantiam et accidens, nec haberet corpus esse per animam; quod cum sit impossibile, relinquitur quod sit

Digitized by Microsoft®

térieure dans le corps et que son sujet n'a d'être que par elle et a besoin de l'ame pour être en acte. Le même commentateur le dit encore plus expressément sur la fin du livre VIII de la Métaph., que le corps et l'ame ne sont pas deux choses diverses, et que le corps n'existe pas sans l'ame. Le commentateur prétend donc que, en général, le sujet de toute forme substantielle ne devient en acte, sous tous les rapports, que par le moyen de cette forme, et il prouve spécialement cela pour la substance de l'ame, et il faut bien le remarquer, parce qu'il y en a qui le nient formellement du sujet de l'ame. Quant à ce que nous avons conclu plus haut que tout ce qui survient à une chose à la suite d'une forme substantielle est accident, le commentateur le dit assez. En effet, il dit dans le livre Ier de la Physique, que si la matière avoit une forme substantielle qui lui fût propre, elle n'en pourroit recevoir une autre tant que la première subsisteroit, mais se corromproit aussitôt qu'une autre seroit produite, et peu après il dit, que si elle avoit une autre forme, ou ce seroit des accidents de la forme, ou une forme de la forme. Toutes ces choses ne s'ensuivroient pas s'il y avoit quelque forme qui pût recevoir immédiatement une autre. Si, en effet, il y avoit une telle matière propre, seroit-elle même de la substance de la matière, elle ne devroit pas se corrompre par l'apparition d'une autre forme, mais elle en seroit plutôt perfectionnée, et la forme qui surviendroit ne devroit pas non plus être un accident. Or, pour que ces paroles soient vraies, il faut qu'il n'y ait point de forme qui ne constitue pas un individu, de sorte que toute forme qui survient soit accident. C'est pour cela que les anciens, supposant que le principe matériel est un corps, le feu, par exemple, ou l'air, ont dit qu'il falloit admettre comme une conséquence nécessaire, que toutes les formes étoient des accidents. C'est

---

prima perfectio corporis, ita quod nulla sit prior in corpore, et quod subjectum ejus nullum esse habeat nisi per ipsam, sed indigeat anima, ut sit in actu; et hoc magis expresse dicit idem Commentator in VIII. *Metaph.*, in fine, quod corpus et anima non est duo diversa et corpus non existit sine anima. Vult ergo Commentator, quod universaliter subjectum cujuslibet formæ substantialis, nihil sit in actu nisi per illam formam, et specialiter hoc probat de substantia animæ, et hoc bene considerandum est, quia hoc de subjecto animæ ab aliquibus præcipue negatur. Quod autem conclusum est superius, quod omne quod rei advenit post quamcumque formam substantialem, sit accidens hoc satis dicit Commentator. Dicit enim I. *Physic.*, quod si materia haberet aliquam formam substantialem sibi propriam, nullam aliam reciperet ipsa præsente, sed statim corrumperetur, quam cito alia generaretur. Et paulo post dicit, quod si haberet aliquam formam vel formæ essent accidentia vel formæ esset forma; ista autem non sequerentur, si esset aliqua forma quæ posset aliam formam immediate super se recipere. Si enim esset aliqua talis propria materia, etiamsi esset de substantia materiæ, non oporteret eam corrumpi in adventu alterius formæ, sed potius perficeretur; nec etiam oporteret formam supervenientem esse accidens. Ad hoc autem, ut dictum suum habeat veritatem, oportet quod nulla forma sit quæ non constituat hoc aliquid, ita quod omnis forma adveniens sit accidens. Et propter hoc antiqui ponentes principium materiale esse corpus aliquod, puta ignem aut aerem, dixerunt tanquam necessarium suum consequens

Digitized by Microsoft ®

ce qui fait dire au commentateur, dans le livre III de la Phys., que si les formes des éléments restoient en acte différentes des autres formes, il faudroit nécessairement qu'aucun être ne fût produit par elles avec une diversité dans la forme substantielle, mais seulement dans les accidents. Pour ce qui est de la conclusion qu'on a tirée plus haut relativement à l'ame qu'elle seroit un accident si elle s'ajoutoit à une autre forme, cela se déduit assez des paroles du commentateur déjà citées au livre II de l'Ame. Quant à la conclusion ultérieure, que la génération seroit une altération, on peut le tirer assez au long des paroles d'Aristote. Il dit, en effet, dans le Ier livre de la Génération, donnant son opinion, qu'il faut généralement traiter de la génération, de la corruption, de l'altération et des autres transmutations. Et il faut noter qu'il le dit d'une manière générale, pour qu'on ne dise pas que les choses qui suivent ne s'étendent pas à toutes les choses générables, mais bien à quelques-unes; et il ajoute immédiatement après que tous ceux qui ont pensé que tout provient d'un principe matériel, qui est un corps, comme l'air ou le feu, doivent nécessairement admettre que la génération est une altération et que ce qui est généré d'abord n'est ensuite qu'altéré, et il en donne ensuite la cause en disant : « suivant eux, en effet, il reste toujours un et même sujet en acte, et nous disons qu'un tel sujet s'altère. » D'où se montrant conséquents avec leurs principes ils disoient que la génération n'est autre chose que l'altération, comme il est dit au même endroit. Aristote estime donc que dans toute transmutation où il reste un sujet en acte, cette transmutation est une altération, et si l'on prétend que cette transmutation est une génération, la génération est appelée altération. C'est encore rendu évident par le procédé suivant d'une manière plus expresse, parce qu'il suit de là qu'il s'agit généralement de la

---

poni, quod omnes formæ essent accidentia. Unde Commentator in III. *Phys.* dixit, quod si formæ elementorum remanerent in actu differentes ab aliis formis, necesse esset ut nullum ens generaretur ab eis diversum in forma substantiali, sed tantum in accidentibus. Quod autem conclusum est superius de anima, quod ipsa esset accidens si adveniret alicui formæ, hoc satis habetur ex verbis Commentatoris jam dictis, II. *De Anima.* Quod autem ulterius concludebatur, quod generatio esset alteratio, satis diffuse diffamari potest ex verbis Philosophi. Dicit enim I. *De generât.*, dans intentionem suam, quod universaliter determinandum est de generatione, et corruptione, et alteratione, et cæteris transmutationibus. Ubi notandum quod hoc dicit universaliter, ne quis dicat quod quæ sequuntur non se extendant ad omnia generabilia, sed ad quædam; et cito post subjungit, quod quicumque putaverunt omnia ex uno aliquo principio materiali, quod sit corpus, puta ignis vel aer, necesse habebant ponere generationem alterationem esse, et quod prius generatur solum alterari, cujus causam assignat postea dicens : « Semper enim manet secundum eos, unum et idem subjectum in actu, tale autem alterari dicimus. » Unde ipsi ponentes consequenter suis principiis generationem nil aliud esse dicebant, quam alterationem, ut ibidem dicitur. Vult ergo Philosophus, quod in quacumque transmutatione manet subjectum aliquod in actu, illa transmutatio est alteratio ; et si ponatur quod illa transmutatio est generatio, generatio dicitur alteratio. Istud patet etiam ex processu sequenti magis expresse, quia sequitur ibi universaliter ergo

Digitized by Microsoft®

génération et de la corruption de ce qui est simple. Il donne, en effet, la raison pourquoi on a parlé en général de toute génération, en disant que Platon n'a pas traité la question d'une manière suffisante; car il n'a point étendu ses recherches à toute génération et corruption, mais seulement à celle des éléments. Les paroles d'Aristote montrent donc clairement que ce qu'il a dit de la génération appartient généralement à la génération de toute substance. D'un autre côté il a expliqué dans le même endroit d'une manière évidente son sentiment personnel, que ce d'où proviennent la génération ou la corruption n'est qu'une substance en puissance, sans rien être ni en quiddité, ni en quantité, ni en qualité, et ainsi du reste. Or, une telle chose n'est que la matière conçue sans aucune forme, et il faut par conséquent, dans l'opinion de ce Philosophe, qu'il ne reste dans ce qui produit la génération aucune forme dans la génération, ni substantielle, ni accidentelle. Car ce qui reste est ce qui produit la génération. C'est pourquoi il enseigne que ce qui produit la génération est un non-être, et que ce n'est pas un des contraires, mais la matière, et par suite, dans les substances la génération d'une chose est la corruption de l'autre et réciproquement. C'est ce qui lui fait dire que rien dans la génération ne demeure en acte, ce qui est évident d'après les conséquents, car en assignant logiquement la différence entre la génération et l'altération, il dit que l'altération se produit lorsque, la substance sensible persistant, il se fait une transmutation dans les passions, comme par exemple, quand un corps sain devient quelque chose de languissant en restant le même, quand, au contraire, il s'opère une transmutation du tout, sans qu'il reste rien de sensible dans le même sujet, comme toute la semence est employée à la formation de l'animal, comme l'air se forme de l'eau, c'est alors

---

de generatione et corruptione simplicis. Assignat enim causam, quare universaliter sit dictum de generatione omni, dicens quod Plato insufficienter determinavit de eis. Non enim scrutatus est de omni generatione et corruptione, sed de ea quæ est elementorum. Ex verbis ergo Philosophi patet, quod ea quæ ibi determinavit de generatione, sunt universaliter ad generationem cujuslibet substantiæ pertinentia. Ibi autem secundum sententiam propriam determinavit manifeste, quod id ex quo est generatio, et id ex quo est corruptio, est substantia in potentia tantum, nec est actu quid, nec quantum, nec quale, et sic de aliis. Tale autem non est aliquid, nisi materia intellecta sine forma omni, et ideo oportet per inventionem Philosophi, quod in illo ex quo generatio est, nulla forma remanet apud generationem, nec substantialis, nec accidentalis. Illud enim quod manet est illud ex quo est generatio. Unde vult, quod illud ex quo est generatio, est non ens, et quod illud non est alterum contrariorum, sed materia, et ideo semper in substantiis, unius generatio est alterius corruptio, et e contrario. Unde dicit, quod nihil actu manet apud generationem et quod patet ex consequentibus, quia consequenter assignans differentiam inter generationem et alterationem, dicit quod alteratio est quando manente substantia sensibili, fit transmutatio in passionibus, puta quando corpus sanum fit languidum unum et idem manens; quando autem totum transmutatur non manente aliquo sensibili in eodem subjecto, sicut ex semine toto fit animal, et ex aqua aer, tunc est ejus ge-

Digitized by Microsoft ®

une génération d'une chose et la corruption d'une autre, et il ajoute en propres termes : quand il ne reste rien dont l'autre chose soit la passion, ou l'accident, ou la génération et la corruption, c'est proprement la matière et surtout un sujet susceptible de génération et de corruption. On voit d'après ce procédé, et surtout suivant le sentiment d'Aristote, que jamais dans une génération quelconque une forme ne se produit dans un sujet existant en acte par le moyen de la première forme qui subsiste, mais qu'il faut qu'une forme soit dépouillée quand l'autre est revêtue, et que la matière seule soit sujet, autrement la génération seroit une corruption. Or, on peut montrer que c'est bien là le sentiment d'Aristote, en considérant comment, au livre V de la Phys., il établit que la génération n'est pas un mouvement par la raison que ce qui n'est pas généré n'est pas un être. Il distingue, en effet, d'abord le non-être en disant, que tout changement se fait de sujet à sujet, ou de sujet à non-sujet, ou de non-sujet à sujet, et que le non-sujet ou le non-être se dit de deux manières, l'une *simpliciter*, l'autre *secundum quid*, afin que l'on voie mieux de quel être il parle, ou lequel il a en vue, et parmi les autres modes il met le non-être pour ce qui n'est pas en acte. D'où il est évident qu'il ne peut pas être mû, et il raisonne ainsi : ce qui n'est pas quelque chose en acte, mais simplement un non-être, ne reçoit pas le mouvement. Or, ce qui est généré est simplement un non-être, donc ce qui est généré ne reçoit pas de mouvement, et par conséquent la génération n'est pas un mouvement. Pour que cette raison soit bonne il faut que ce qui est généré soit simplement un non-être de manière qu'il ne soit pas mobile. Mais s'il étoit un être par quelque forme quelque imparfaite qu'elle fût, qui constitueroit un corps, ce seroit en quelque manière un être qui pourroit recevoir le mouvement, quoique n'étant pas dans une espèce

---

neratio et alterius corruptio, et addit expresse postea sic. Quando nihil manet, cujus alterum sit passio, vel accidens, vel generatio, et corruptio est materia proprie, et maxime subjectum generationis et corruptionis susceptibile. Ex isto processu habetur maxime secundum sententiam Philosophi, quod nunquam in generatione aliqua una forma advenit alicui subjecto existenti in actu per priorem formam quæ remanet, sed oportet cum inductione unius esse abjectionem alterius, et solam materiam esse subjectum, alioquin generatio esset alteratio. Istud autem potest ostendi esse de mente Philosophi, si consideremus quomodo V. *Phys.*, ostendit generationem non esse motum propter hoc quod illud quod generatur non est ens. Distinguit enim primo non ens; dicens, quod omnis mutatio est de subjecto in subjecum, vel de subjecto in non subjectum, vel de non subjecto in subjectum, et quod non subjectum sive non ens dicitur dupliciter, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid, ut apparet magis de quo ente dicat vel intendat, et inter alios modos accipit non ens; quod nihil est in actu. Unde manifestum est quod non potest moveri, et ex hoc sic arguit. Illud quod non est aliquid in actu, sed simpliciter non ens, non movetur; quod autem generatur est non ens simpliciter. Ergo quod generatur non movetur, et per consequens generatio non est motus. Ad hoc autem quod illa ratio valeat oportet quod illud quod generatur sit non ens simpliciter sic ut non sit mobile. Si autem esset ens per aliquam formam quantumcumque imperfectam, quæ constitueret corpus, jam esset aliquo modo ens, sic ut moveri posset, licet non esset

Digitized by Microsoft®

complète. Il faut donc que ce qui est généré n'ait pas de forme dans la matière, de façon qu'il soit simplement un non-être, et il ne restera ainsi que de la matière dans la génération sans aucune forme de ce qui est généré; et pour mettre cela dans un plus grand jour, j'écarterai la futilité qui, suivant quelques philosophes, semble mettre obstacle à cet ordre de choses. Il y en a qui disent qu'Aristote n'entend pas dire que ce qui persiste dans la génération est simplement un non-être; mais que ce qui est ainsi généré est simplement un non-être en acte. Quoique parfois un corps persistant soit préexistant à la génération et soit perfectionné par elle; néanmoins ce corps préexistant n'est pas le corps qui est généré, sinon en puissance, mais étant généré il est en acte par le moyen du composé provenant du sujet préexistant, et la forme se produit par la génération. Tout cela n'est rien; parce qu'à le bien considérer, il n'y a pas de différence pour notre proposition, à dire dans le sens d'Aristote, que le sujet de la génération est simplement un non-être, ou à s'exprimer de la troisième manière, ou à énoncer que le susceptif de la forme qui persiste dans la génération est simplement un non-être, parce que, quoi que l'on dise, la raison que l'on donne, pour être bonne, doit procéder de la non-entité de ce qui persiste. Car la raison ne peut point procéder du non-être généré suivant cette forme seule qui est revêtue par la génération, de façon à être conçu non-être par la seule raison qu'il en est privé, et qu'il soit un être par une autre forme. Il en est ainsi, en effet, dans tout mouvement, que tout ce qui est produit, ne l'est pas encore par la forme, qui est le terme du mouvement. Par exemple, lorsqu'un homme devient sain, il n'est pas sain tant que s'opère le mouvement qui le porte à la santé, parce que la santé, qui est le terme du mouvement, fait défaut; mais néanmoins cette non-entité ne suffit

---

in specie completa. Oportet ergo, quod ipsius quod generatur, nulla sit forma in materia, ut sic sit simpliciter non ens, et ita sola materia remanebit apud generationem, et nulla forma ejus quod generatur. Et ut istud manifestius appareat, excludam cavillationem quæ istum processum impedire videtur secundum quosdam. Dicunt enim aliqui, quod ratio Philosophi non accipit, quod illud quod remanet in generatione, sit simpliciter non ens, sed quod illud quod generatur sic, sit simpliciter non ens actu. Licet autem præexistat generationi quandoque quoddam corpus quod manet et per generationem perficitur; tamen illud corpus præexistens non est illud corpus quod generatur, nisi potentia tantum; generatum autem actu est per ipsum compositum ex præexistente subjecto, et forma per generationem. Sed ista verba vana sunt, quia si recte consideremus, non differt quantum ad propositum, utrum accipiatur in ratione Philosophi, quod subjectum generationis sit non ens simpliciter, vel tertio modo, vel quod illud susceptivum formæ, quod manet apud generationem, sit non ens simpliciter quia quodcumque dicatur, oportet quod ratio ad hoc quod valeat, procedat ex non entitate ejus quod manet. Non enim potest ratio procedere ex non ente generato, secundum illam formam solam, quæ inducitur per generationem, ut intelligatur non ens solum propter carentiam illius, ita quod sit ens per aliam formam. Sic enim est in omni motu, quod id quod producitur, nondum est per formam, quæ est terminus motus. Puta cum sit homo sanus, dum movetur ad sanitatem, non est sanus, quia deficit sanitas quæ est terminus mo-

Digitized by Microsoft ®

pas pour montrer que la guérison n'est pas un mouvement, par la raison que le susceptif de la santé, qui persiste dans la guérison, est un être susceptible de mouvement, puisque c'est un homme. Donc une telle non-entité ne fait pas que la transmutation, qui lui est contingente, ne soit pas un mouvement. La raison d'Aristote est donc tirée de l'être généré simplement lequel n'a rien en acte qui persiste dans la génération, c'est ce qui résulte du texte même de ce Philosophe; car il dit qu'il y a quelque chose non-être, ou non-blanc ou non-sain à qui il arrive de se mouvoir par accident, l'homme par exemple. Pour ce qui est simplement un non-être en acte, ou non quelque chose, ce n'est jamais dans le cas de recevoir le mouvement. Or il dit cela pour montrer que sa raison ne procède pas d'un non-être tel qu'il est sous un rapport quelque chose en acte, quoique sous un autre rapport il soit un non-être, autrement sa raison seroit de nulle valeur. Si, en effet, il restoit quelque corps dans la génération, ce seroit un être dans une disposition passive au mouvement. Quant à la considération rationnelle que ce qui est engendré n'est pas dans une espèce complète avant sa génération, mais encore que son acte n'est en aucune manière ce qui persiste dans la génération, cela est vrai, et cela n'est rien en acte, mais doit être soumis à la génération par la seule matière. Et c'est ce que le commentateur dit au même endroit, que l'être de la matière n'étant pas adjoint en acte par un mélange, il est impossible qu'il reçoive le mouvement. Et il ajoute un peu plus loin, que la génération dans la substance n'est pas le mouvement, parce que ce qui est généré en elle est simplement un non-être, et un être en puissance, parce qu'il est transformé et qu'il passe de la puissance à l'acte. Il n'en est pas de même de la génération de l'accident, car ce qui est transformé en elle est être en acte,

---

tus ; sed tamen illa non entitas non sufficit ad ostendendum, quod sanatio non est motus, eo quod illud susceptivum sanitatis quod manet in sanatione, sit ens quod moveri possit, cum sit homo. Talis ergo non entitas non excludit transmutationem sibi contingentem non esse motum. Procedit ergo ratio Philosophi ex non entitate generati simpliciter, ut scilicet nihil ejus sit in actu quod maneat in generatione, et hoc patet ex littera Philosophi ibidem. Dicit enim quod aliquid est non ens, aut non album, aut non sanum, quod tamen contingit moveri per accidens, est enim homo. Quod autem simpliciter est non ens actu, vel non aliquid, hoc nullo modo contingit moveri. Hoc autem ideo dicit ut appareat, quod ratio sua non procedit de non ente tali, quod uno modo est aliquid actu, licet alio modo sit non ens, alias ratio sua nullius esset vigoris. Si enim maneret aliquod corpus apud generationem, illud esset ens ad motum se habens passive. Quod autem accipitur in ratione, quod id quod generatur, ante generationem suam non sit in specie completa, sed etiam quod nullo modo actus ejus sit quod maneat apud generationem, verum est, et hoc est nihil in actu, sed per solam materiam subjici generationi oportet. Et hoc est quod Commentator dicit ibidem, quod cum esse materiæ primæ non admisceatur actibus, impossibile est quod moveatur. Et paulo post addit, quod generatio in substantia non est motus, quoniam quod generatur in ea est non ens simpliciter, et ens in potentia, quoniam transmutatur et exit de potentia in actum. Et non est ita de genera-

Digitized by Microsoft®

quoiqu'il soit transformé suivant ce qu'il est en puissance. Voilà que, suivant le commentateur, le raisonnement d'Aristote procède par la cause, et conséquemment par raison démonstrative la génération n'est pas mouvement, comme il le dit au même endroit. Donc celui qui accorde que la génération n'est pas mouvement et que cependant il reste dans la génération quelque chose en acte, celui-là accorde l'effet et en nie la cause. D'autres font une argutie en disant que la proposition d'Aristote, savoir, que ce qui est généré est non-être, est simplement vraie dans les choses animées, mais non dans les choses inanimées quant à la génération, qui est l'induction de la forme dernière. Mais cela est impossible, soit parce que la science du livre des choses physiques traite des universaux de la nature, et s'étend ainsi tant aux choses animées qu'aux inanimées, soit même parce que c'est la conclusion évidente qu'il faut tirer de son texte. En effet, après avoir montré que la génération et la corruption ne sont pas mouvement, mais des changements par contradiction, il en conclut qu'il est seulement nécessaire que ce changement soit un mouvement qui va d'un sujet à un autre sujet. Or, il dit qu'un tel mouvement se fait seulement entre des contraires, ou des médianes, et ainsi, comme dans les substances il n'y a jamais contrariété, il s'ensuit qu'en général on peut appliquer à toutes les substances la preuve qui établit que leur génération n'est pas mouvement. Outre cela, le texte du Philosophe a déjà détruit cette argutie en disant la même chose au sujet de la génération. Il est donc évident, d'après Aristote, qu'il faut dire que nulle forme ne persiste dans la génération, pour éviter l'inconvénient de dire que la génération est une altération. En effet, le commentateur dit en plusieurs endroits, dans le sens du Philosophe, au livre Ier des choses physiques, que si la matière première avoit quelque forme qui

---

tione accidentis, transmutatum enim in ea est ens in actu, licet transmutetur secundum quod est in potentia. Ecce secundum Commentatorem, quod ratio Philosophi procedit per causam, et per consequens demonstrative generatio non est motus, ut ibidem dicit. Qui ergo concedit, quod generatio non est motus, et tamen apud generationem manet aliquid in actu, ipse concedit effectum et negat causam ipsius. Aliam cavillationem alii ponunt, dicentes propositionem Philosophi, scilicet. Quod generatur est non ens, simpliciter veram esse in rebus animatis, non autem in rebus inanimatis, quantum ad generationem quæ est inductio ultimæ formæ. Sed illud est impossibile, tum quia scientia libri Physicorum est de universalibus naturæ, et ita se extendit tam ad animata quam ad inanimata; tum etiam quod littera sua hoc manifeste concludit. Postquam enim ostendit quod generatio et corruptio non sunt motus, sed mutationes per contradictionem, concludit ex hoc quod tantum necesse est illam mutationem esse motum, qui est ex subjecto in subjectum; talem autem dicit solum esse inter contraria vel media, et ita cum in substantiis nunquam sit contrarietas, sequitur quod universaliter probatum sit de omnibus substantiis, quod generatio earum non est motus. Et præterea, illa cavillatio prius expulsa est per litteram Philosophi, I. *De generatione*, ubi dicit hoc idem. Patet ergo secundum Philosophum, quod oportet dicere quod nulla forma maneat in generatione, ut vitemus hoc inconveniens, scilicet generationem esse alterationem. Commentator enim in multis locis ad intentionem Philosophi dicit I. *Phys.*, quod si materia

Digitized by Microsoft ®

lui fût proportionnée, alors la génération dans la substance seroit une altération. Car il dit dans le livre de la substance de l'univers, que la génération et l'altération diffèrent en ce qu'Aristote appelle la transmutation des individus dans leurs substances, contraignant leur sujet à n'être pas être en acte, et à n'avoir pas de forme sous ajoutée; parce que s'il avoit une forme, il n'en recevroit une autre qu'après la destruction de la première. Car il est impossible qu'un sujet ait plus d'une forme. Le commentateur en donne pour raison que la matière ayant une forme, ne peut pas en recevoir une autre, parce qu'il est impossible qu'un sujet ait plus d'une forme; cette raison a été développée précédemment, parce que l'une renferme la privation de l'autre dans la matière. Dans son livre de la Génération il s'étend longuement sur cette question, comme aussi dans le livre des choses physiques. Mais comme il est du même sentiment que les auteurs cités plus haut, je n'en parlerai pas, pour ne pas ennuyer le lecteur par la multitude des autorités.

Fin du quarante-quatrième opuscule de saint Thomas d'Aquin, sur la pluralité des formes.

L'abbé VÉDRINE.

---

prima haberet aliquam formam sibi proportionatam, tunc generatio in substantia esset alteratio. Dicit enim in libro *De substantia orbis,* quod generatio et alteratio differunt in hoc quod Aristoteles vocat transmutationem individuorum in suis substantiis cogere suum subjectum non esse ens actu et non habere formam quæ subjiciatur. Si enim haberet formam, nullam aliam reciperet, nisi illa destructa. Unum enim subjectum habere nisi unam formam impossibile est. Ecce quod Commentator assignat causam; quia materia dum habet unam formam, non potest recipere aliam, quia impossibile est, quod unum subjectum habeat nisi unam formam; et hujus ratio supradicta est, quia scilicet una includit privationem alterius in materia. In libro autem suo *De generatione,* multa dicit ad istam quæstionem, et similiter in lib. *Phys.* Sed quia eadem est sententia cum supradictis, ideo pertranseo ne propter multitudinem authoritatum, lectori fastidium generetur.

Explicit Opusculum quadragesimum quartum S. Thomæ de Aquino, de pluralitate formarum.

Digitized by Microsoft®

OPUSCULE XLV.

De saint Thomas, commençant par ces mots, postquam de principiis.

Ce traité est le même que l'Opuscule XXXI qui se trouve plus haut, et qui est intitulé : De la nature de la matière et des dimensions illimitées ; voyez-le. Comme maître Pierre de Bergame partage cet Opuscule en deux chapitres distincts intitulés, l'un de la nature de la matière, et l'autre des dimensions illimitées, nous avons mis ici ce titre pour observer le même ordre et garder le même numéro.

OPUSCULE XLVI.

Du même docteur, sur la nature des syllogismes.

Savoir, c'est connoître la cause d'une chose; or les causes de tout être sont au nombre de quatre, savoir, la cause efficiente, matérielle, formelle et finale. Pour avoir la connoissance parfaite de chaque chose, il faut connoître ces quatre causes. Il y a donc une cause efficiente du syllogisme, et une autre rationnelle qui le constitue. Car le syllogisme est un acte de raison. La matière du syllogisme est trois

OPUSCULUM XLV.

S. Thomæ, de dimensionibus interminatis, quod incipit, Postquam de principiis.

Hic tractatus est idem cum opusculo XXXI *superius posito, qui de natura materiæ et dimensionibus interminatis intitulatur, require ibidem. Et quia magister Petrus de Bergamo in tabula sua hoc opusculum dividit in duos distinctos titulos, scilicet de natura materiæ seorsum et de dimensionibus interminatis seorsum, ideo ad ejus ordinem et numerum observandum, hunc titulum hinc interseruimus.*

OPUSCULUM XLVI.

Ejusdem doctoris, de natura syllogismorum.

Quoniam scire est causam rei cognoscere, causæ autem cujuslibet entis per se sunt quatuor, scilicet efficiens, materialis, formalis et finalis, ad perfecte cognoscendum unumquodque oportet has quatuor causas cognoscere. Est ergo causa efficiens syllogismi anima rationalis formans ipsum; unde syllogismus est actus rationis. Mate-

Digitized by Microsoft ®

termes, comme matière éloignée, et deux propositions, comme matière prochaine. Elle est dans les syllogismes comme dans les autres choses composées de matière et de forme, où l'on peut trouver la double matière dont on vient de parler. Sa fin est de convaincre ou de faire connoître une conclusion inconnue. Sa forme est la vertu ou puissance de déduire une conclusion des prémisses; elle se trouve dans la définition du syllogisme. Cette forme se revêt de la figure et du mode. La figure est la disposition du moyen terme, suivant la subjection et l'attribution; cette disposition se fait de trois diverses manières, parce que le moyen terme est ou sous-ajouté ou attribué une fois dans les prémisses, et alors c'est la première figure. Or cette disposition est appelée première figure, parce que le moyen terme a le caractère plus parfait de moyen, en ce qu'il participe de la nature des extrêmes dans la subjonction du petit extrême et du grand dans la prédication. Ou il est attribué deux fois, et alors il est seconde figure, appelée seconde parce qu'elle perd la perfection du moyen. Car dans la première figure, le moyen est moyen suivant la raison et suivant la position; tandis que dans la seconde il est premier par position, puisqu'il est avant les extrêmes. Ou il est sous-ajouté deux fois, et alors il est la troisième figure, appelée troisième parce que le moyen est troisième par position, étant après les extrêmes. Or il faut savoir que la figure se trouve proprement et en réalité dans les mathématiques, tandis qu'elle n'est dans le syllogisme que par *transsomption*, par analogie avec le triangle. Car, comme le triangle est la conclusion de trois lignes dans trois angles, de même le syllogisme est le concours de trois propositions, majeure, mineure, conclusion dans trois termes. Le mode est la qualité et la quantité déterminée des propositions pré-

---

ria vero ejus sunt tres termini ut materia remota, et duæ propositiones ut propinqua. Et hæc similiter est in syllogismo, sicut in aliis rebus constantibus ex materia et forma, quod scilicet est in eis reperire duplicem materiam, quæ dicta est. Finis autem ejus est facere fidem seu notitiam ignotæ conclusionis. Forma vero ejus est virtus seu potestas inferendi conclusionem ex præmissis; et hæc tangitur per diffinitionem syllogismi. Hanc autem formam circumloquuntur figura et modus. Figura enim est dispositio medii secundum subjectionem et prædicationem, quæ scilicet dispositio tripliciter variatur, quia aut medius terminus subjicitur et prædicatur semel in præmissis, et sic est prima figura. Dicitur autem hæc dispositio prima figura, quia medium habet perfectiorem rationem medii, quod participat naturam extremorum in subjiciendo minoris extremitatis et majoris in prædicando. Aut prædicatur bis, et sic est secunda figura, quæ secunda dicitur, quia deficit a perfectione medii. In prima enim figura medium est medium secundum rationem et secundum positionem; in secunda autem est primum secundum positionem, cum sit supra extremitates. Aut subjicitur bis, et sic est tertia figura, quæ dicitur tertia, quia medium est tertium secundum positionem, cum sit infra extremitates. Sciendum autem, quod figura proprie reperitur in mathematicis, transumptive autem in syllogismo, et hoc ad similitudinem figuræ triangularis. Nam sicut triangulus est clausio trium linearum in tribus angulis, ita syllogismus est concursus trium positionum, scilicet majoris, minoris et conclusionis in tribus terminis. Modus autem est determinata qualitas et quantitas propositionum præmissarum ad hoc, ut ex eis

Digitized by Microsoft®

misses pour qu'il en résulte une conclusion, laquelle est tirée d'après certaines règles établies par Aristote, et dont quelques-unes sont communes aux trois figures, quelques-unes spéciales. Les communes sont au nombre de deux. La première, c'est que de pures particulières, ou indéfinies, ou singulières, on ne conclue rien dans une figure, en comprenant sous le nom de particulière tant l'indéfinie qui, dans la matière contingente, équivaut à la particulière, comme le dit Aristote, que la singulière. Il faut donc, comme il le dit, que l'autre soit universelle. La raison de cette règle est qu'il ne s'ensuit pas de ce que deux choses participent particulièrement à quelque moyen terme, qu'elles soient les mêmes entre elles. Par exemple : Blanc et grammairien participent au même moyen qui est homme, puisqu'il y a des hommes blancs et grammairiens ; mais il ne s'ensuit pas de là que blanc et grammairien soient simplement la même chose. C'est pourquoi le raisonnement suivant ne vaut rien. Un certain homme est grammairien, or un certain blanc est homme, donc un certain blanc est grammairien, la conséquence est même fausse *secundum quid* et *simpliciter*. Il y a une autre raison alléguée par Aristote, c'est que, ou il n'y aura pas de syllogisme, et cela parce qu'il y aura pétition de principe, ou elle n'ira pas au but. De même si l'on vouloit prouver cette proposition, la musique est attrayante, et prendre ces prémisses, quelque volupté est attrayante. Or la musique est une volupté, donc, etc... La majeure étant particulière, elle se prendra pour cette volupté particulière, qui est la musique, et alors il y a pétition dans la proposition à prouver; ou elle se prendra pour quelque autre volupté, et alors il y aura bien un syllogisme, mais qui n'aboutira pas à la conclusion que l'on vouloit tirer. Ainsi donc il faut que l'une des prémisses soit prise universellement pour

---

sequatur conclusio, quæ quidem ex certis regulis traditis a Philosopho in I. *Priorum* colligitur, quarum quædam sunt communes tribus figuris, quædam speciales. Communes sunt duæ. Primo, quod ex puris particularibus vel indefinitis vel singularibus nihil sequitur in aliqua figura, sub particulari intelligendo tam indefinitam, quæ in materia contingenti æquipollet particulari, ut Philosophus dicit, quam singularem. Oportet ergo ut dicit alteram esse universalem. Ratio hujus regulæ est, quia non sequitur, quod si aliqua duo participant aliquod medium particulariter, quod propter hoc illa duo sint eadem. Verbi gratia : Album et grammaticum participant idem medium quod est homo, cum quidam homo sit albus et grammaticus, sed ex hoc non sequitur, quod album et grammaticum sint eadem simpliciter. Unde non valet hæc argumentatio : Quidam homo est grammaticus; quidam albus est homo ; ergo quoddam album est grammaticum, immo est fallacia consequentis vel secundum quid et simpliciter. Alia ratio potest esse quam Philosophus inducit, quia aut non erit syllogismus, et hoc quia petetur principium, aut non erit ad propositum. Ut sit hæc conclusio probanda : Musica est studiosa, et assumantur hæ præmissæ. Quædam voluptas est studiosa; musica est voluptas; ergo, etc. Major cum sit particularis, aut stabit pro illa voluptate particulari, quæ est musica, et tunc petitur conclusio probanda ; aut stabit pro aliqua alia, et tunc syllogismus erit quidem, sed non ad conclusionem intentam. Sic ergo oportet quod altera præmissarum capiatur universaliter, ut sit syllogismus. Sed contra dictam regulam vi-

Digitized by Microsoft ®

qu'il y ait un syllogisme. Mais Aristote semble être contraire à cette règle, en donnant la manière d'argumenter d'après de pures particulières, par le moyen du syllogisme expositoire dans la troisième figure. Il faut dire à cela que lorsqu'on dit qu'on ne fait pas de syllogisme d'après de pures particulières, on entend dans la réalité et simplement le syllogisme qui a le parfait caractère de syllogisme. En effet, le syllogisme expositoire n'est pas un vrai syllogisme, mais bien plutôt une certaine démonstration sensible, ou une certaine résolution faite au sens, à cette fin que la conséquence, qui étoit vraie suivant la connoissance intellectuelle, soit déclarée dans le sensible. La seconde règle, c'est que de deux pures négatives, il ne s'ensuit rien, et il n'y a pas de syllogisme. La raison de cela peut être que tout syllogisme ou affirme une chose d'une autre, et il est affirmatif, ou nie une chose d'une autre, et il est négatif. S'il affirme une chose d'une autre dans la conclusion, que ce soit par quelque chose de convenable, laquelle chose sera un moyen terme, et par conséquent, l'une et l'autre des prémisses sera nécessairement affirmative. Mais s'il écarte une chose d'une autre, il faut que ce soit par quelque chose de tertiaire convenant à l'une de ces choses et répugnant à l'autre, laquelle chose sera ainsi moyen terme. Il est clair d'après cela que, dans le syllogisme négatif, il faut que l'une des prémisses soit affirmative. Il y en a qui rectifient la première figure et établissent deux règles; d'autres la seconde et établissent aussi deux règles; il en est d'autres qui rectifient la troisième et n'établissent qu'une règle. Dans la première figure, la première règle est que la majeure doit être universelle, autrement il n'y auroit pas de syllogisme. La raison en est que, la majeure étant particulière, il arriveroit que le moyen duquel, pris particulièrement, le grand extrême

---

detur esse Philosophus, qui docet syllogizare ex puris particularibus per syllogismum expositorium in tertia figura. Ad hoc dicendum, quod cum dicitur ex puris particularibus non fieri syllogismum, intelligitur vere et simpliciter syllogismum, qui habet perfectam rationem syllogismi. Syllogismus enim expositorius non est vere syllogismus, sed magis quædam sensibilis demonstratio, seu quædam resolutio facta ad sensum, ad hoc ut consequentia, quæ vera erat secundum intellectualem cognitionem, declaretur in sensibili. Secunda regula est, quod ex puris negativis nihil sequitur nec fit syllogismus. Hujus autem ratio potest esse, quia omnis syllogismus aut affirmat aliquid de aliquo, et est affirmativus; aut negat aliquid ab aliquo, et est negativus. Si affirmat aliquid de aliquo in conclusione, oportet quod hoc fit per aliquid conveniens, quod quidem erit medium, et ideo utraque præmissarum necessario erit affirmativa. Si autem removeat aliquid ab aliquo, oportet quod hoc sit per aliquod tertium conveniens uni illorum et repugnans alteri, quod sic quidem erit medium. Et sic patet quod in syllogismo negativo oportet alteram esse affirmativam. Sunt autem quædam quæ rectificant primam figuram, et sunt duæ regulæ; quædam secundam, et sunt etiam duæ; quædam tertiam, et est una. In prima figura regula prima est, quod major debet esse universalis, alias non fieret syllogismus. Cujus ratio est, quia majori existente particulari, contingeret medium esse communius extremis, de quo particulariter sumpto, posset prædicari major

Digitized by Microsoft®

pouvant se dire affirmativement ou négativement, seroit plus étendu que les extrêmes. Si c'étoit affirmativement, il arriveroit qu'il comprendroit des extrêmes répugnant au moyen terme, et alors il s'ensuivroit une vraie conclusion affirmative, comme par exemple, si l'on disoit, quelque animal est âne, tout homme est animal, on devroit tirer cette conclusion, donc quelque homme est âne, laquelle seroit fausse, malgré les vérités des prémisses. D'un autre côté, si on les prend négativement et particulièrement, il arriveroit qu'ils seroient susceptibles de conversion, comme ci-dessus ou ci-après, et alors ce seroit faussement qu'une chose seroit niée de l'autre dans la conclusion, quand néanmoins une conclusion négative devroit être tirée de la qualité des prémisses, par exemple un certain animal n'est pas homme; tout risible est animal, on devroit tirer cette conclusion, donc quelque risible n'est pas homme, laquelle seroit bien fausse, quoique les prémisses soient vraies. Il est donc évident que lorsque, avec une telle disposition, il résultera une conclusion fausse, malgré des prémisses vraies, ce ne sera pas suivant la forme du syllogisme. En effet, toute disposition faite suivant les règles des syllogismes, déduit toujours la même conclusion dans toute matière, si les prémisses sont vraies. La seconde règle est que, dans la première figure, la mineure ne doit pas être négative, la raison en est que s'il se faisoit autrement, il en résulteroit la fausseté du conséquent, à savoir en niant le moyen du petit extrême, qui est inférieur pour en venir à la négation du grand extrême, qui est supérieur au moyen; par exemple, tout homme est animal, aucun âne n'est homme, il ne s'ensuivroit pas, donc aucun âne n'est animal. On pourroit assigner une autre raison à ces deux règles, savoir, que les syllogismes de la première figure sont parfaits par l'affirmation du tout et par l'affirmation du

---

extremitas affirmative vel negative. Si affirmative, contingeret capere extrema cum medio repugnantia, et tunc non sequeretur vera conclusio affirmativa, ut si fieret sic : Quoddam animal est asinus; omnis homo est animal, deberet sequi hæc conclusio, ergo quidam homo est asinus, quæ esset falsa præmissis existentibus veris. Rursus, si capiantur negative et particulariter, continget esse convertibilia, vel ut superius et inferius, et tunc falso negaretur unum de altero in conclusione, cum tamen ex qualitate præmissarum deberet sequi conclusio negativa, ut si fiat sic : Quoddam animal non est homo; omne risibile est animal, ex his deberet sequi hæc conclusio : ergo quoddam risibile non est homo, quæ quidem esset falsa, præmissæ tamen veræ. Patet ergo, ex quo cum tali dispositione aliquando cum præmissis veris stabit conclusio falsa, quod non est secundum formam syllogismi. Omnis quidem dispositio facta secundum regulas syllogismorum semper eamdem conclusionem syllogizat in omni materia, si præmissæ sint veræ. Secunda regula est, quod in prima figura minor non debet esse negativa, cujus ratio est, quia si aliter fieret, accideret fallacia consequentis, procedendo scilicet cum negatione medii de minori extremitate, quod quidem est inferius, ad negationem majoris extremitatis, quæ est superior ad medium, ut si fiat sic : Omnis homo est animal; nullus asinus est homo, non sequeretur, ergo nullus asinus est animal. Posset autem utriusque regulæ alia communis ratio assignari, quia scilicet syllogismi primæ figuræ perficiuntur per dici de omni et dici de nullo; his autem præmissis repugnat majorem esse particu-

Digitized by Microsoft ®

rien. Or il répugne à ces prémisses que la majeure soit particulière, ou la mineure négative, comme on le voit clairement en considérant les raisons des principes sus-énoncés. Dans la seconde figure, la première règle est que la majeure doit être universelle. La raison en est que les syllogismes de cette figure viennent des syllogismes de la première figure, par la conversion de la majeure dans les termes, et, par conséquent, comme la majeure doit être ici universelle, elle doit aussi l'être là. On peut même démontrer la nécessité de cette règle par l'instance dans les termes, comme on l'a dit plus haut. Car si la majeure est prise particulièrement, il arrivera que le grand extrême l'emportera sur le moyen et sur le petit extrême. En effet, rien n'empêche que ce qui est inférieur se dise de ce qui est supérieur, pris particulièrement, et ainsi le moyen pourroit se dire particulièrement du grand extrême, et il arriveroit que les extrêmes seroient convertibles ou auroient les rapports de supériorité et d'infériorité, et alors il n'en résulte pas une conclusion négative vraie. Il ne peut pas non plus s'ensuivre une conclusion affirmative, parce que dans cette figure on conclut toujours négativement, par exemple, quelque animal n'est pas homme, tout ce qui est raisonnable est homme, il ne s'ensuit pas que rien de ce qui est raisonnable ne soit homme. La seconde règle est qu'il faut que l'une ou l'autre des prémisses soit négative, parce que de deux affirmatives il ne s'ensuit rien dans la seconde figure. La raison de cela, c'est que si les deux prémisses sont affirmatives, le moyen sera supérieur alors aux extrêmes disparates, dont aucun ne se dit de l'autre dans la conclusion. Car, de ce qu'une chose convient à deux, il ne s'ensuit pas qu'elle convienne à une troisième. Une chose supérieure pourroit même être affirmée de deux choses inférieures, dont l'une seroit subordonnée à l'autre, et, dans ce cas, une chose

---

larem vel minorem negativam, ut patet intuenti rationes dictorum principiorum. In secunda figura prima regula est, quod major debet esse universalis; cujus ratio est quia ejus syllogismi descendunt a syllogismis primæ figuræ, per conversionem majoris in terminis, et ideo sicut ibi oportet majorem esse universalem, ita et hic. Vel potest ostendi necessitas hujus regulæ per instantiam in terminis, ut dictum est supra. Nam si major capiatur particulariter, continget majorem extremitatem esse supra medium et supra minorem extremitatem. Nihil enim prohibet inferius prædicari de superiori particulariter sumpto, et ita medium posset prædicari de majori extremitate particulariter, et contingeret extrema esse convertibilia, vel se habere, ut superius et inferius, et tunc non sequitur conclusio negativa vera. Affirmativa autem non potest sequi, quia in hac figura semper concluditur negative, ut si fiat sic: Quoddam animal non est homo; omne rationale est homo, non sequitur quod nullum rationale sit animal. Secunda regula est, quod oportet alteram præmissarum esse negativam, quia ex utrisque affirmativis in secunda figura nihil sequitur. Cujus ratio est, quia si utraque sit affirmativa, tunc medium erit superius ad extrema disparata, quorum neutrum de altero prædicatur in conclusione. Non enim sequitur. Si aliquod unum inest duobus, quod propter hoc unum insit alteri. Posset etiam unum superius affirmari de duobus inferioribus, quorum unum esset sub altero, et ita non posset unum de altero negari, et ita non sequitur conclusio affir-

Digitized by Microsoft®

ne pourroit être niée de l'autre, et ainsi il ne peut donc pas y avoir de conclusion affirmative ou négative, lorsque les deux prémisses sont affirmatives. Mais on demande alors s'il faut que l'une soit négative, pourquoi n'est-ce pas positivement la majeure ou la mineure, mais indifféremment l'une ou l'autre. On répond que c'est parce que, sans rien déterminer, le moyen se rapporte également aux deux extrêmes, comme lui étant subordonnés, et pour cette raison, quant au syllogisme, peu importe à quoi se réfère l'affirmation ou la négation. Car le syllogisme est bon des deux manières, quoique diverses. Dans la troisième figure il n'y a qu'une règle, savoir, que la mineure est toujours affirmative, la raison en est que de ce qu'une chose inférieure répugne à une troisième, il ne s'ensuit pas que ce qui est supérieur répugne aussi, ce qui devroit avoir lieu ici, si la mineure étoit négative, comme on le voit. En effet, le moyen est subordonné aux extrêmes : or la majeure est au-dessus du moyen et du petit extrême, et, par conséquent, il n'est pas nécessaire que la majeure lui répugne dans la conclusion, par exemple, tout homme est animal, aucun homme n'est âne, on ne peut pas conclure, donc quelque âne n'est pas animal, et ainsi il ne s'ensuit pas une conclusion négative vraie. Il en est de même pour une affirmative, car il peut se faire que les extrêmes se répugnent, comme cela est évident, si l'on prend ces termes animal, pierre, homme. La raison de cela peut être aussi que la troisième figure vient de la première par la conversion de la mineure; et, par conséquent, comme la mineure devroit être ici affirmative, elle doit l'être là aussi. Mais il ne faut pas se dissimuler qu'il arrive parfois que le syllogisme conclut légitimement en opposition à ces règles; mais ce n'est pas par une nécessité de la forme syllogistique, mais bien par une nécessité de la matière, parce que, par

---

mativa nec negativa, ubi utraque, præmissarum sit affirmativa. Sed tunc quæritur, si oportet alteram esse negativam, quare non determinate major vel minor, sed indifferenter alteram? Dicitur quod hujus ratio est, quia et non determinato altero, medium æqualiter respicit extrema tanquam sub se posita, et ideo quantum ad syllogismum non refert de quo affirmetur vel negetur. Utroque enim modo fit syllogismus, licet diversimode. In tertia figura est una regula, scilicet quod minor semper est affirmativa, cujus ratio est, quia non sequitur, quod si aliquod inferius sit repugnans alicui tertio, quod propter hoc et superius, quod oporteret fieri hic, si minor esset negativa, quod sic patet. Medium enim est sub extremitatibus; major autem est supra medium et minorem extremitatem, et ideo non oportet quod eidem repugnet major in conclusione, ut si fiat sic. Omnis homo est animal; nullus homo est asinus, non sequitur, ergo quidam asinus non est animal, et sic non sequitur conclusio negativa vera. Item nec affirmativa quia potest esse quod extrema sibi repugnent, ut patet si capiantur hi termini, animal, lapis, homo. Vel potest esse hujus ratio, quia tertia figura descendit a prima per conversionem minoris; et ideo sicut oportebat ibi minorem esse affirmativam, ita et hic. Non autem lateat nos, quod aliquando contingit syllogismum contra prædictas regulas concludere veram conclusionem; sed hoc non erit ex necessitate formæ syllogisticæ, sed ex necessitate materiæ, quia scilicet vel termini sunt convertibiles, ut quando concludetur conclusio affirma-

Digitized by Microsoft ®

exemple, ou les termes sont convertibles, comme dans la conclusion affirmative, ou ils se répugnent, comme dans la conclusion négative. Nous allons ajouter à ces règles quelques autres qui regardent plutôt la conclusion que les prémisses, et dont les unes sont communes, et les autres propres. Les communes sont au nombre de deux. La première est pour toute figure. Si une des prémisses est particulière, la conclusion doit être particulière, la raison peut en être que lorsqu'une des prémisses est particulière, le moyen convient à l'autre extrême, particulièrement dans cette prémisse; et comme il n'y a de convenance entre les autres extrêmes que par la nature du moyen, un des extrêmes n'aura pas plus de convenance avec l'extrême particulier, que l'autre extrême avec le moyen. C'est pourquoi, dans la conclusion, un extrême doit s'accorder avec l'autre extrême particulièrement, ainsi que, dans la prémisse, le moyen s'accordoit particulièrement avec l'autre extrême. Il en est de même si c'est une particulière négative, parce qu'un extrême s'écarte de l'autre extrême particulièrement dans la conclusion, de même que le moyen s'écarte de l'extrême dans la prémisse. Voici la seconde règle. Si l'une des prémisses est négative, la conclusion doit être négative, la raison en est que les choses qui sont en désaccord avec une troisième doivent nécessairement l'être entre elles. Donc les extrêmes se trouvant en désaccord dans le moyen, parce que ce qui convient à l'un répugne à l'autre, ils sont nécessairement en désaccord entre eux. C'est pourquoi, comme la conclusion provient des extrêmes, il faut les séparer l'un de l'autre, et ainsi la conclusion sera négative, l'une des prémisses étant négative. Mais quelques-unes des prémisses ont trait à la première figure, d'autres à la seconde, et d'autres à la troisième. Il y en a deux pour la première. La première, c'est que la conclusion est toujours assi-

---

tiva; vel repugnantes, ut quando concludetur negativa. Addantur autem dictis regulis quædam aliæ respicientes magis conclusionem quam præmissas, quarum quædam sunt communes, quædam propriæ. Communes sunt duæ. Prima in omni figura. Si aliqua præmissa est particularis, oportet conclusionem esse particularem, cujus ratio esse potest, quia si altera præmissarum est particularis, medium convenit alteri extremitati particulariter in illa præmissa. Et quia non est convenientia inter extremitates, nisi per naturam medii, non plus conveniet extremitas cum extremitate particulari, quam altera extremitas cum medio. Unde in conclusione oportet extremitatem extremitati convenire particulariter, sicut in præmissa medium conveniebat particulariter alteri extremitatum. Idem est, si sit particularis negativa, quia extremitas disconvenit ab extremitate particulariter in conclusione, sicut medium ab extremitate in præmissa. Secunda regula est. Si altera præmissarum est negativa, oportet conclusionem esse negativam, cujus ratio est, quia quæ disconveniunt in tertio, oportet quod inter se disconveniant. Cum ergo extremitates disconveniant in medio, quia quod uni convenit alteri repugnat, necessario inter se disconveniunt, quare cum conclusio sit ex extremitatibus, oportet unam ab alia removere, et sic conclusio erit negativa, altera præmissarum existente negativa. Sed præmissarum quædam spectant ad primam figuram, quædam ad secundam, et quædam ad tertiam. Pro prima sunt duæ. Prima est quod conclusio semper as-

Digitized by Microsoft®

milée à la majeure dans la qualité, et à la mineure dans la quantité. La raison en est que la conclusion est une partie de la majeure quant au prédicat, car elle a le même prédicat que la majeure, et elle fait partie de la mineure quant au sujet; or la qualité est la disposition du prédicat comme de la forme, et la quantité est la disposition du sujet comme de la matière. C'est pourquoi la conclusion participant au prédicat par la majeure et au sujet par la mineure, est assimilée à la majeure dans la disposition du prédicat, et à la mineure dans la disposition du sujet. La seconde règle est que tous les problèmes concluent par la première figure, et cela tant sous le rapport universel que particulier, tant affirmatif que négatif. Dans la seconde figure il n'y a qu'une règle, savoir, qu'il n'y a en elle que des conclusions négatives. La raison de cela, c'est qu'il faut qu'une des prémisses soit négative, comme on l'a montré, et lorsqu'il en est ainsi, la conclusion doit nécessairement être négative. Dans la troisième figure il n'y a non plus qu'une règle, savoir, que toute conclusion est particulière et jamais universelle; la raison en est que, bien que deux choses s'accordent en une troisième, et que même cette troisième chose leur convienne universellement, il ne s'ensuit pas nécessairement que ces deux choses doivent totalement s'accorder ou être la même chose. Il en est ainsi, parce qu'il arrive que le grand extrême est moindre que la mineure. C'est pourquoi, dans la conclusion, la majeure ne sera pas appliquée à la mineure universellement. Par exemple, tout homme est risible, tout homme est animal; il ne s'ensuit pas que tout animal est risible, mais bien que quelque animal est risible.

Après avoir tracé les règles qui apprennent à bien construire les syllogismes relativement à l'in-être avec leurs raisons, il reste à exposer sommairement celles qui concernent leur valeur par rapport

---

similatur majori in qualitate et minori in quantitate; cujus ratio est quia conclusio est pars majoris quantum ad prædicatum, habet enim idem prædicatum cum majori, et minoris quantum ad subjectum, qualitas autem est dispositio prædicati, quasi formæ, quantitas autem est dispositio subjecti, quasi materiæ. Unde cum conclusio participet prædicatum a majori et subjectum a minori, assimilatur majori in dispositione prædicati et minori in dispositione subjecti. Secunda regula est, quod omnia problemata concluduntur per primam figuram, hoc est tam universale quam particulare, tam affirmativum quam negativum. In secunda figura est una regula, scilicet quod in ea non concluditur nisi negative; cujus ratio est, quia oportet alteram præmissarum esse negativam, ut ostensum est, et quando ita est, necesse est conclusionem esse negativam. In tertia est una similiter, scilicet quod omnis conclusio est particularis et nunquam universalis; cujus ratio est, quia licet duo conveniant in uno tertio, etiam quod universaliter tertium illis conveniat, non ideo oportet quod illa duo inter se totaliter conveniant, vel sint idem; quod ideo est quia contingit majorem extremitatem in minus esse, quam minorem. Unde in conclusione major non prædicabitur de minori universaliter. Ut, omnis homo est risibilis; omnis homo est animal, non sequitur, ergo omne animal est risibile, sed bene, ergo quoddam animal est risibile.

Habitis ergo regulis cum suis rationibus, quæ rectificant syllogismos de inesse, restat breviter tangere regulas rectificantes syllo-

Digitized by Microsoft®

au mode. Pour mettre ceci en lumière, il faut savoir qu'il y a trois espèces de syllogismes. L'un est formé de propositions de simple inhérence, c'est celui dont nous avons parlé, un autre est formé de deux prémisses *de modo*, un troisième d'une prémisse *de modo*, et de l'autre *de inesse*, et s'appelle syllogisme mixte. S'il est constitué avec deux prémisses modales, ou elles seront toutes deux *de necessario*, ou toutes deux *de contingenti*. Or on entend par *de necessario* l'impossible pris en sens contraire, c'est-à-dire avec une négation adjointe au mot. Il est nécessaire qu'il soit, ou il est impossible qu'il ne soit pas, est tout-à-fait la même chose; car c'est le même jugement de part et d'autre. Il faut aussi savoir qu'ici, tant dans les prémisses que dans la conclusion, on prend toujours un contingent non nécessaire qui est dit dans le contingent né et indéfini, c'est-à-dire indifférent. Si donc le syllogisme est formé de deux prémisses *de necessario*, sauf les règles exposées pour chaque figure, il peut être un bon syllogisme en concluant *de necessario*, et par conséquent *de inesse*. Si au contraire il est composé de deux prémisses *de contingenti*, c'est toujours dans la première, soit qu'elles soient toutes deux affirmatives, ou toutes deux négatives, ou l'une ou l'autre seulement, en exceptant seulement que si la majeure est universelle, la conclusion sera *de contingenti*, et non *de inesse*. Mais si les deux prémisses sont négatives, en changeant la mineure ou l'une et l'autre en affirmative, il y aura un syllogisme. Or, il faut savoir que toutes les propositions *de contingenti* n'ont pas nécessairement une figure affirmative et se convertissent réciproquement, les affirmatives en négatives, et *vice versâ*, comme le démontre Aristote. Dans la seconde figure, il ne se fait pas de syllogisme avec deux prémisses *de contingenti*, la raison en est tirée de ce qui a été dit plus haut, savoir, que de pures affir-

---

gismos de modo. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod triplex est syllogismus. Quidam constat ex propositionibus simplicis inhærentiæ, de quo dictum est; quidam constat ex utraque præmissa de modo; quidam ex altera de modo et altera de inesse, et dicitur syllogismus mixtus. Si ex utraque modali, aut erit ex utraque de necessario, aut ex utraque de contingenti. Sub necessario autem intelligitur, et impossibile contrarie sumptum, id est cum negatione apposita verbo. Unde idem est, necesse est esse, et impossibile est non esse, idem enim est judicium utriusque. Sciendum etiam, quod hic tam in præmissis, quam in conclusione semper accipitur contingens non necessarium, quod dicitur in contingenti nato et indefinito, seu ad utrumlibet. Si ergo fit syllogismus ex utraque de necessario, salvatis regulis præhabitis in omni figura, potest fieri bonus syllogismus concludens de necessario et per consequens de inesse. Si vero fiat ex utraque de contingenti, semper fit in prima, seu ambæ sint affirmativæ seu negativæ, seu altera tantum, hoc solo excepto quod si major sit universalis, conclusio erit de contingenti et non de inesse. Si autem fuerint ex utraque negativa, conversa minori, vel utraque in affirmativam erit syllogismus. Est autem sciendum, quod omnes propositiones de contingenti non necessario habent affirmativam figuram et convertuntur ad se invicem affirmativæ negativis, et e contra, ut probat Philosophus, I. *Priorum*. In secunda autem figura, ex utrisque de contingenti non fit syllogismus, cujus ratio ex superioribus patet, quia scilicet ex puris affirmativis in secunda figura non est syllogismus. Proposi-

Digitized by Microsoft®

matives il ne résulte pas de syllogisme dans la seconde figure. Or les propositions *de contingenti*, comme on l'a dit, sont toutes affirmatives dans la seconde figure. Dans la troisième figure, on ne fait pas de syllogisme avec deux propositions *de contingenti*, à moins que l'une et l'autre soit particulière. Mais s'il se fait un syllogisme mixte, ou c'est avec une *de inesse*, et l'autre *de necessario*, ou avec une *de contingenti*, et l'autre *de inesse*, ou avec une *de necessario*, et l'autre *de contingenti*. Car la mixtion ne se fait pas de plusieurs manières. Il faut donc savoir que dans toute mixtion semblable, c'est-à-dire de l'*inesse* et *de contingenti*, *de inesse* doit toujours se prendre simplement, et non *de inesse*, comme présentement. On appelle proposition *de inesse* simplement celle dans laquelle le prédicat est inhérent au sujet, qu'il soit de sa quiddité, quant au premier mode par soi, ou non, mais qu'il découle de ses principes, comme lorsque la passion propre se dit du sujet, quant au second mode. Elle se dit aussi *de inesse* simplement, quand on attribue quelque accident commun qui suit toute l'espèce, suivant tout le temps, comme la noirceur se trouve dans le corbeau et dans l'Ethiopien. Mais quand une chose ne se dit du sujet d'aucune de ces manières, la proposition est *de inesse ut nunc*, comme celle-ci, tout homme court. Si donc il y a mixtion *de inesse* et *de necessario* dans la première figure, voici la règle. Lorsque la majeure est *de necessario* et la mineure *de inesse* simplement, et non *ut nunc*, il s'ensuit une conclusion *de necessario*. Si c'est le contraire qui a lieu, savoir, si la majeure est *de inesse*, et la mineure *de necessario*, la conclusion est *de inesse*, et non *de necessario;* la raison de cela c'est que la conclusion participant avec la majeure dans le prédicat, comme on l'a dit, et le mode de nécessité et de contingence étant la disposition du prédicat dans la comparaison au sujet, la conclusion participera de

tiones autem de contingenti, ut dictum est, affirmativæ sunt omnes in secunda figura. In tertia vero figura, ex utrisque de contingenti non fit syllogismus, nisi utraque sit particularis. Si vero fiat syllogismus mixtus, aut est ex una de inesse et altera de necessario, aut ex una de contingenti et altera de inesse, aut ex una de necessario et altera de contingenti. Pluribus enim modis non fit mixtio. Sciendum ergo, quod in omni tali mixtione, scilicet de inesse et contingenti, semper de inesse debet accipi simpliciter, et non de inesse ut nunc. Dicitur autem propositio de inesse simpliciter, in qua prædicatum per se inest subjecto, seu sit de quidditate ejus quantum ad primum modum per se, seu non, sed fluat ex principiis ejus, ut cum propria passio dicitur de subjecto, quantum ad secundum modum. Dicitur etiam de inesse simpliciter, quando prædicatur aliquod accidens commune, quod sequitur totam speciem secundum omne tempus, sicut nigredo inest corvo et Æthiopi. Quando autem nullo istorum modorum prædicatur aliquid de subjecto, est de inesse ut nunc, ut hæc : Omnis homo currit. Si ergo sit mixtio de inesse, et necessarii in prima figura, est talis regula. Majore existente de necessario, et minori de inesse simpliciter, et non ut nunc, sequitur conclusio de necessario. Si autem e converso fiat, scilicet majore de inesse, et minore de necessario, sequitur conclusio de inesse et non de necessario, quorum ratio est quia cum conclusio participet cum majore in prædicato, ut dictum est, modus autem necessitatis et contingentiæ sit dispositio

Digitized by Microsoft ®

la même manière, ce qui ne peut se faire quand la mineure est *de necessario* et la majeure *de inesse*, mais néanmoins il s'ensuit bien alors une conclusion *de inesse*. Car il y a plus dans *inesse* simplement que nécessairement. Car les choses qui sont inhérentes nécessairement le sont simplement, mais non pas réciproquement. Voici la règle dans la seconde figure. Lorsque l'universelle négative est *de necessario*, et l'autre *de inesse*, la conclusion est *de necessario*. S'il en est autrement, la conclusion n'est pas *de necessario*, parce que si l'affirmative est *de necessario* et la négative *de inesse*, il s'ensuit une conclusion *de inesse*. La raison de cela est que la seconde figure, dans tous ses modes, provient du mode de la première figure dans lequel la majeure est universelle négative, et revient à lui, comme on voit. Et, par conséquent, comme il falloit pour une telle conclusion que l'universelle négative, qui est la majeure, fût *de necessario*, de même dans cette figure il faut qu'une pareille négative soit majeure, après la réduction de la première. On voit par là que dans le quatrième mode de la seconde figure il ne peut pas se faire une mixtion universelle quant à la conclusion *de necessario*, puisqu'il n'y a pas d'universelle négative. Dans la troisième figure, voici la règle sur le mode d'affirmation et de négation. Lorsque l'universelle affirmative ou négative est *de necessario*, il en résulte une pareille conclusion, autrement non. On peut donner de cela la même raison que dessus, que, après la réduction à la première figure, l'universelle deviendra majeure, laquelle doit être *de necessario* dans la première. On voit par là que dans le premier et le second mode de la troisième figure on fait quatre syllogismes universellement mixtes, en prenant de part et d'autre *de necessario*. Voici la suite de la seconde mixtion, savoir, *de inesse* et *de contingenti*. Pour élucider cela, il faut savoir que, comme le dit

---

prædicati in comparatione ad subjectum, conclusio participabit eodem modo quod non potest fieri quando minor est de necessario et major de inesse, bene tamen tunc sequitur conclusio de inesse. In plus enim est inesse simpliciter quam necessario. Quæ enim necessario insunt, insunt simpliciter, et non e contra. In secunda vero figura est talis regula. Universali negativa de necessario existente, et altera de inesse, sequitur conclusio de necessario. Si vero aliter fiat, non sequitur de necessario, quia si affirmativa fuerit de necessario, et negativa de inesse, sequitur conclusio de inesse; cujus ratio est, quia secunda figura quantum ad omnes suos modos descendit a secundo modo primæ figuræ, in quo major est universalis negativa, et in ipsum reducitur, ut supra patet. Et ideo, sicut ibi oportebat universalem negativam, quæ est major esse de necessario, ut sequeretur talis conclusio, ita in hac figura oportet quod talis negativa post reductionem in prima sit major. Ex quo patet quod in quarto secundæ figuræ non potest fieri universalis mixtio, quantum ad conclusionem de necessario, cum non habeat aliquam universalem negativam. In tertia figura est talis regula in modum affirmationis et negationis. Universali affirmativa vel negativa existente de necessario, sequitur conclusio talis, aliter non, cujus potest reddi eadem causa quæ et supra, quia post reductionem ad primam figuram universalis fiet major, quam oportet in prima esse de necessario. Per quod patet, quod circa primum et secundum tertiæ fiunt quatuor syllogismi universaliter mixti, accipiendo utrobique de necessario. Sequitur de secunda mixtione scilicet de

Digitized by Microsoft®

Aristote, le contingent se prend d'une manière, de telle façon que même le nécessaire est dit contingent, c'est-à-dire non impossible, et d'une autre manière, comme aussi non nécessaire. Or le contingent se dit de ces deux manières équivoquement, comme de deux signes signifiés. Il se prend d'une autre manière comme persistant dans sa communauté sans regarder telle ou telle chose, mais dans un état indifférent, non qu'il soit cependant la troisième chose signifiée. Pris dans ce sens, il est dit contingent possible, ou suivant la raison de sa communauté, de même que, en parlant plus clairement, animal peut se prendre de trois manières. L'une comme raisonnable, l'autre comme irraisonnable, ces deux manières sont ses différences. La troisième manière, c'est de le considérer non sous tel ou tel rapport, mais seulement suivant sa forme universelle, uniquement en tant qu'animal. Que le nécessaire soit contingent, c'est ce qu'Aristote prouve dans le livre Périherménias. Comment cela se fait-il? On peut l'expliquer ainsi. Par rapport au contingent, ce qui est dit du nécessaire et du non nécessaire, c'est seulement qu'il a la potentialité à l'être sans autre différence, comme il dit du genre. Or dans l'un et l'autre des deux cas que nous avons exposés, il y a cette potentialité, quoique d'une manière équivoque, parce que le nécessaire a toujours la potentialité jointe à l'acte, et l'autre séparée de l'acte; c'est pourquoi l'un et l'autre est appelé contingent. Or ce nécessaire a deux espèces. L'une est le contingent-né qui a une cause pour laquelle il peut être; mais comme cette cause rencontre quelquefois des obstacles, il est non nécessaire, comme blanchir dans la vieillesse. L'autre est le contingent infini, c'est-à-dire indéterminé, ou incertain, ou indifférent. Il est ainsi appelé, parce qu'il n'a pas de raison pour se

---

inesse et contingenti. Ad cujus evidentiam sciendum, quod ut dicit Philosophus, I. *Priorum,* contingens capitur uno modo, ut etiam necessarium dicitur contingens, id est non impossibile, alio modo ut etiam non necessarium. De his autem duobus modis dicitur contingens æquivoce, sicut de duobus signis significatis; alio modo capitur ut stat in sua communitate, non respiciens hoc vel aliud tantum, sed indifferenter utrumque, non tamen quod sit tertium significatum. Et hoc modo captum dicitur contingens possibile, seu secundum rationem suæ communitatis, sicut clarius loquendo, animal potest capi tribus modis. Uno modo pro rationali, et alio modo pro irrationali, isti duo modi sunt ejus differentiæ. Tertio modo potest considerari, non pro hoc aut pro illo tantum, sed pro sua forma universali, in quantum scilicet est animal solum. Quod autem necessarium sit contingens, probat Philosophus in libro *Perihermenias.* Quomodo autem hoc fit, sic potest ostendi. De ratione contingentis quod dicitur de necessario et non necessario, est solum quod habeat potentialitatem ad esse sine positione alterius differentiæ, sicut dicitur de genere. Utrumque autem dictorum habet hanc potentialitatem, licet æquivoce, quia necessarium habet possibilitatem semper actui conjunctam, aliud vero distantem ab actu, ideo utrumque dicitur contingens. Hoc autem necessarium duas habet species. Una est contingens natum, quod quidem habet causam quare possit esse; sed quia talis causa aliquando impeditur, est non necessarium, sicut canescere in senectute. Alia est contingens infinitum, id est indeterminatum vel incertum, sive ad utrumlibet. Dicitur autem sic, quia nullam causam habet, quare magis se habeat ad unam

Digitized by Microsoft ®

porter vers une partie plutôt que vers l'autre, comme le contingent de la nature, comme il peut être et *n'être pas*. Aristote dit qu'il ne tend pas au nécessaire.

Fin de l'Opuscule de la nature des syllogismes.

L'Abbé VÉDRINE.

OPUSCULE XLVII.

SUR LA SOMME DE TOUTE LA LOGIQUE D'ARISTOTE.

Tous les hommes sont naturellement désireux de savoir. Or savoir est le résultat de la démonstration, car la démonstration est le syllogisme qui produit le savoir. Pour satisfaire ce désir naturel dans l'homme, la démonstration devient nécessaire; car l'effet, comme tel, ne peut pas exister sans la cause. Et comme, ainsi que nous l'avons dit, la démonstration est le syllogisme, pour la connoître il faut préalablement connoître le syllogisme. Or, le syllogisme étant un certain tout formé de parties, on ne pourra le connoître, si l'on ne connoît pas les parties. Donc, pour connoître le syllogisme, il faut d'abord connoître ses parties. Or des parties du syllogisme quelques-unes sont prochaines, comme les propositions et la conclusion, qui toutes sont appelées énonciations. D'autres sont éloignées, comme les termes qui sont les parties de l'énonciation. Il faut donc traiter de ces choses, savoir de l'énonciation et des termes, avant de parler du syllogisme. Or tout terme qui se dit sans complexion signifie la substance,

partem, quam ad aliam, sicut habet contingens naturæ; qualiter enim potest esse et non esse. Et de isto dicit Aristoteles in libro *Periher.*, quod non sequitur ad necessarium.

Explicit Opusculum B. Thomæ Aquinatis, de natura syllogismorum.

OPUSCULUM XLVII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE TOTIUS LOGICÆ ARISTOTELIS SUMMA.

Omnes homines natura scire desiderant. Scire autem est effectus demonstrationis; est enim demonstratio syllogismus, *Apodicon*, I, faciens scire. Ad hoc autem quod tale desiderium naturale compleatur in homine, necessaria est demonstratio; non enim potest esse effectus in quantum hujus sine causa. Et quia ut dictum est, demonstratio est syllogismus ad cognoscendum eam, necesse est præcognoscere syllogismum. Syllogismus autem, cum sit quoddam totum aggregatum ex partibus, cognosci non poterit partibus ignoratis. Ad cognoscendum ergo syllogismum oportet primo cognoscere partes ejus; partium autem syllogismi quædam sunt propinquæ, ut propositiones, et conclusio quæ omnes enuntiationes dicuntur. Quædam vero sunt remotæ ut termini qui sunt partes enuntiationis, ideo ista oportet tractare, scilicet de enuntiatione et de terminis, antequam de syllogismo tractetur. Quilibet autem terminus, qui sine complexione dicitur, significat substantiam aut quantitatem aut

Digitized by Microsoft®

ou la quantité, ou la qualité, ou quelque chose des autres prédicaments; c'est pourquoi, avant de traiter de l'énonciation, il faut s'occuper des prédicaments. Et parce que le prédicament, dans le sens que nous entendons ici, n'est autre chose que la disposition des choses prédicables dans l'ordre prédicamental, pour connoître les prédicaments, il faut d'abord connoître les choses prédicables. Donc, pour parvenir à la science qui est l'objet des désirs de tous, tel doit être l'ordre que nous garderons avec le secours de Dieu; nous traiterons d'abord des cinq choses prédicables, secondement des dix prédicaments, troisièmement de l'énonciation, quatrièmement du syllogisme *simpliciter*, cinquièmement du syllogisme appliqué à la matière démonstrative ou de la démonstration. Quant au syllogisme appliqué à la matière probable, lequel appartient à la partie de la logique appelée dialectique, dont il est question dans le livre des Topiques, et au syllogisme appliqué à la matière sophistique, qui est opposé au syllogisme dialectique dont on parle dans le livre *Elenchorum*, je n'ai pas intention de m'en occuper pour le moment.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que l'universel et d'où il tire son origine.

Pour connoître les cinq universaux ou prédicables qu'établit Porphyre, il faut savoir que, notre intellect étant séparé de la matière (car ce n'est pas une puissance attachée à un organe corporel ou matériel, et tout ce qui est reçu en une chose y est reçu par le mode de récipient), il faut en conséquence que ce qui est représenté objectivement à l'intellect par un acte droit soit dégagé de la matière et des conditions de la matière qui existent présentement. Et quand je dis

---

qualitatem, aut aliquid aliorum prædicamentorum, et ideo antequam de enuntiatione tractetur, oportet determinare de prædicamentis. Et quia prædicamentum ut hic sumitur, nihil aliud est quam ordinatio prædicabilium in ordine prædicamentali, ideo ad cognoscendum prædicamenta, oportet præcognoscere prædicabilia. Ad hoc ergo ut perveniamus ad ipsum scire ab omnibus naturaliter desideratum, iste debet esse ordo quem cum auxilio Dei tenebimus, ut primo tractetur de quinque prædicabilibus; secundo, de decem prædicamentis; tertio, de enuntiatione; quarto, de syllogismo simpliciter; quinto, de syllogismo applicato ad materiam demonstrativam, seu de demonstratione. De syllogismo vero applicato ad materiam probabilem, qui pertinet ad partem logicæ quæ dialectica dicitur, de quo tractatur in lib. *Topic.*, et de syllogismo applicato ad materiam sophisticam, qui opponitur syllogismo dialectico, de quo tractatur in libro *Elench.*, non intendo me ad præsens intromittere.

CAPUT PRIMUM.

Quid sit universale, et quomodo originetur.

Ad cognoscendum quinque universalia seu prædicabilia, quæ Porphyrius ponit, sciendum est, quod quia intellectus noster est separatus a materia (non enim est potentia affixa organo corporali seu materiali, et omne quod recipitur in aliquo recipitur per modum recipientis), ideo illud quod objective in actu recto intellectui repræsentatur, oportet esse denudatum a materia et a conditionibus materiæ, quæ sunt hic et nunc. Et dico hic denudatum a materia, non simpliciter ab omni materia,

Digitized by Microsoft ®

dégagé de la matière, ce n'est pas simplement de toute matière, mais de la matière spécialisée. En effet, les choses naturelles sont conçues avec la matière, c'est pour cela qu'on dit que cet objet doit être dégagé des conditions de la matière; par exemple, dans notre imagination il y a la *fantasia* ou forme représentant tel homme, suivant ce qu'il a été extérieurement, laquelle forme, par la vertu de l'intellect actif, agit sur l'intellect possible, comme les couleurs, en vertu de la lumière, agissent sur la puissance visuelle, et alors il se produit dans l'intellect possible une certaine forme, qui est appelée espèce intelligible, ou suivant les autres actes d'intellection, ou la parole, et cette forme représente l'homme, non cependant tel qu'il est présentement, mais abstrait de telles conditions, c'est là ce qu'on appelle être universel. C'est pourquoi il y a deux choses à considérer dans l'homme ainsi conçu, savoir, la nature humaine elle-même ou ce qui la possède, et l'universalité ou abstraction des susdites conditions de la matière. Quant au premier rapport, homme dit la chose, à l'égard du second, il dit l'intention. Car dans la réalité, il ne se trouve pas d'homme qui ne soit pas *hic et nunc*, et la nature dans ce sens est dite être la première intention. Mais comme l'intellect se réfléchit sur lui-même et sur les choses qui sont en lui soit subjectivement, soit objectivement, il considère encore l'homme ainsi conçu par lui en dehors des conditions de la matière, et voit que cette nature conçue avec une telle universalité ou abstraction, peut être attribuée à tel ou tel individu, et qu'elle est réellement dans tel ou tel individu, il forme en conséquence une seconde intention sur une telle nature, et il l'appelle universelle ou prédicable, ou quelque chose de semblable. Donc, suivant ce que nous venons de dire, une chose en tant que conçue est dite universelle, mais en tant

---

sed a materia signata. Res enim naturales intelliguntur cum materia, et propter hoc dictum est, quod debet esse denudatum a conditionibus materiæ, verbi gratia. In nostra phantasia est phantasia, seu forma repræsentans hunc hominem, secundum quod fuit in aliquo sensu exteriori, quæ forma virtute intellectus agentis agit in intellectum possibilem, sicut colores virtute luminis agunt in potentiam visivam, et causatur tunc in intellectu possibili quædam forma, quæ dicitur species intelligibilis, vel secundum alios actus intelligendi, vel verbum, quæ forma repræsentat hominem, non tamen ut hic et nunc, sed abstractum a talibus conditionibus, et hoc dicitur esse universale. Unde in homine sic intellecto, est duo considerare, scilicet ipsam naturam humanam, seu habens eam, et ipsam universalitatem seu abstractionem a dictis conditionibus materiæ. Quantum ad primum, homo dicit rem, quantum vero ad secundum dicit intentionem. Non enim in re invenitur homo qui non fit hic, et nunc, et ipsa natura, ut sic dicitur esse prima intentio. Sed quia intellectus reflectitur supra seipsum et supra ea quæ in eo sunt sive subjective sive objective, considerat iterum hominem sic a se intellectum sine conditionibus materiæ, et videt quod talis natura cum tali universalitate seu abstractione intellecta potest attribui huic et illi individuo, et quod realiter est in hoc et illo individuo, ideo format secundam intentionem de tali natura, et hanc vocat universale seu prædicabile, vel hujusmodi. Secundum ergo prædicta res ut est intellecta dicitur universalis, secundum autem

Digitized by Microsoft®

que l'intellect considère cette universalité en quoi il s'attribue quelque chose suivant l'être en plusieurs, ou l'attribution à plusieurs, et ainsi elle est dite seconde intention. Nous allons parler maintenant de ces secondes intentions, ou des cinq universaux ou prédicables qui sont appelés universaux en tant que l'intellect leur attribue l'être en plusieurs; ils sont appelés prédicables, à raison de ce que l'intellect les fait appliquer à plusieurs. Ce sont le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident.

CHAPITRE II.

Ce que c'est que le genre et d'où il tire son origine.

Le genre, tel que nous l'entendons ici, est ce qui est affirmé de plusieurs choses différentes en espèces *in eo quod quid*. Or, pour comprendre les divers points de cette description, il faut savoir que le genre se dit de plusieurs espèces, ou se divise en plusieurs espèces. Mais comme il n'est pas un être en réalité, mais seulement suivant la raison, sa division ne s'opère pas en réalité. Et comme encore le genre n'est pas quelque chose de réel, les parties subjectives ou les espèces en lesquelles il se divise, sont réellement diverses et distinctes entre elles, il faut en conséquence qu'elles aient en elles quelque chose de réel, par quoi l'une est différente de l'autre. Il faut remarquer ici qu'une même chose a, par son essence avec l'essence d'une autre chose, quelque conformité ou convenance et quelque difformité réelle, laquelle conformité ou difformité peut être plus grande ou plus petite par comparaison à diverses choses, par exemple : Sortès, par son essence qui est de telle ame et de tel corps, est conforme à Platon, à ce cheval et à cette plante. En effet, Sortès par son essence est raisonnable, sensible et

---

quod intellectus talem universalitatem considerat, secundum hoc attribuit sibi aliquid secundum esse in pluribus, vel dici de pluribus, et sic dicitur secunda intentio. De quibus secundis intentionibus nunc dicemus, scilicet de quinque universalibus seu prædicabilibus, quæ universalia dicuntur prout intellectus attribuit eis in pluribus; prædicabilia vero dicuntur prout intellectus attribuit eis dici de pluribus. Sunt autem hæc, genus, species, differentia, proprium et accidens.

CAPUT II.

Quid sit genus et unde originem habeat.

Genus ut hic sumitur, est quod prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid. Ad videndum autem particulas hujus descriptionis, sciendum est, quod genus dicitur prædicari de pluribus speciebus, seu dividitur in plures species. Et cum non sit unum re, sed solum secundum rationem, ideo non dividitur secundum rem. Et quia genus non est unum re, ideo partes subjectivæ seu species in quas dividitur, sunt realiter diversæ et distinctæ inter se, ideo oportet quod aliquod reale habeant in se, per quod reale una sit diversa ab alia. Ubi nota, quod una et eadem res per suam essentiam cum essentia alterius rei habet aliquam conformitatem seu convenientiam, et aliquam difformitatem realem, quæ conformitas vel difformitas potest esse major vel minor per comparationem ad diversas res, verbi gratia. Sortes per essentiam suam quæ est ex hac anima et hoc corpore, conformatur Platoni, et huic equo, et huic plantæ. Sortes enim per suam essentiam est rationalis, sensibilis et vivus; in omnibus his

Digitized by Microsoft®

vivant; dans ces trois choses il est conforme à Platon. Il est conforme à ce cheval en deux choses, savoir dans le sensible et dans le vivant, et il est difforme en une chose, parce qu'il est réellement raisonnable, ce qui n'est pas dans le cheval; il est conforme à la plante, savoir dans le vivant. Mais comme notre intellect peut distinguer les choses qui sont unies en réalité, quand une de ces choses ne tombe pas sous la raison de l'autre, et lorsque le raisonnable, considéré en soi, n'est point de la raison du sensible, et le sensible de la raison du vivant, c'est pour cela qu'il prend ces choses séparément dans Sortès, sous différents rapports, comme nous l'avons dit. Donc, quand l'intellect considère en réalité ce en quoi une chose convient à d'autres choses, il attribue à cette chose conçue une intention d'universalité. Et comme dans chaque chose singulière il faut considérer quelque chose, qui est le propre de cette chose, en tant qu'elle est cette chose, de même que dans Sortès il faut considérer quelque chose qui est tellement le propre de Sortès, en tant qu'il est tel homme, qu'il ne convient à nul autre. Donc l'intellect attribue à une chose ainsi conçue une intention de singularité, et il appelle cela singulier ou individuel, et ces secondes intentions sont l'universalité et la singularité. Aussi, bien qu'on ait dit plus haut que les intentions sont le produit de l'intellect, il faut néanmoins qu'elles aient quelque fondement dans les choses extérieures. Car il répond à l'intention de singularité en dehors de ce qui est le propre de Sortès, en tant qu'il est tel homme, et à l'intention d'universalité extérieurement, comme le fondement dans lequel Sortès est conforme aux autres choses. Donc, comme les choses qui sont conformes en une chose sont difformes en une autre, pourvu qu'une telle difformité soit selon la forme et non selon la matière caractérisée, ou selon ce qui est propre à tel individu, en tant que tel,

---

tribus est conformis Platoni. Huic autem equo est conformis in duobus, scilicet in sensibili et in vivo, et in uno est difformis, quia in eo est realiter rationale, quod non est in hoc equo; huic vero plantæ conformis est in uno, scilicet in vivo. Quia vero intellectus noster ea quæ in re sunt conjuncta, potest distinguere, quando unum eorum non cadit in ratione alterius, et cum rationale in se consideratum non sit de ratione sensibili, nec sensibile de ratione vivi, ideo ea in Sorte separatim accipit, ut dictum est per respectum ad diversa. Quando ergo intellectus considerat in re illud in quo convenit cum aliis rebus, illi rei conceptæ attribuit intentionem universalitatis. Et quia in qualibet re singulari est considerare aliquid, quod est proprium illius rei, in quantum est hæc res, sicut in Sorte est considerare aliquid quod est ita proprium Sortis in quantum est hic homo, quod nulli alii convenit. Rei ergo sic conceptæ attribuit intellectus intentionem singularitatis, et vocat illud singulare vel individuum, et hæ secundæ intentiones sunt, scilicet universalitas et singularitas. Unde licet supra dictum fuerit quod intentiones fiunt ab intellectu, tamen oportet quod aliquod fundamentum habeant in re extra. Nam intentioni singularitatis respondet, extra illud quod est proprium Sortis, in quantum est hic homo; intentioni vero universalitatis respondet extra, ut fundamentum illud in quo Sortes est conformis cum aliis rebus. Cum igitur ea quæ in uno conformantur, et in alio sunt difformia, dummodo talis difformitas sit secundum formam et non secundum materiam signatam, vel secundum illud quod est proprium huic indivi-

Digitized by Microsoft®

l'intellect attribue l'intention de genre à ce en quoi ces choses s'accordent, et l'appelle genre. Il faut remarquer ici, suivant Avicenne, qu'il y a deux formes; l'une qui est partie du composé, comme l'ame est la forme de l'homme, car l'homme se compose de corps et d'ame. Pour l'autre, elle suit tout le composé, comme l'humanité, qui est aussi la forme de l'homme, et prise dans ce sens la forme s'appelle quiddité, et elle est ce que l'intellect conçoit de la chose. Donc, quand l'intellect conçoit la forme susdite ou la quiddité, comme celle-ci est déterminée à cette matière, savoir l'humanité, comme elle se trouve dans cette matière spéciale, dans cette chair, dans ces ossements, et autre chose de ce genre, alors en produisant le concret, savoir un tel homme, il conçoit le singulier et lui attribue une intention de singularité. Mais s'il conçoit cette forme non comme déterminée à telle matière, parce que toute forme pareille est de soi *plurificable* à telle ou telle matière, l'intellect attribue à ce qui a une telle forme une intention d'universalité, par laquelle l'homme est un universel. Et si les choses qui s'accordent dans cette forme n'ont pas entre elles la difformité qui regarde la susdite forme, mais si elles sont seulement difformes par la matière spéciale de telle ou telle chose, dans laquelle ladite forme déterminée est dans telle ou telle chose, suivant le mode dont il sera parlé dans le traité sur l'espèce, ces choses sont dites ne différer que numériquement, et le substantif concret de cette forme reçue, en tant qu'il peut être *plurifié*, par exemple, l'homme est appelé une espèce très-spéciale. Mais si les choses qui s'accordent dans quelque forme *plurificable*, comme on a dit, sont difformes entre elles, non-seulement quant à la matière caractérisée, comme on l'a dit, mais quant à la difformité spécifique, par exemple, parce

---

duo, in quantum hujusmodi illi uni in quo talia conveniunt, attribuit intellectus intentionem generis, et vocat genus. Ubi nota secundum Avicennam, quod duplex est forma. Quædam est, quæ est pars compositi, sicut anima est forma hominis. Ex anima enim et corpore componitur homo. Quædam autem sequitur totum compositum, ut humanitas, quæ et est forma hominis, et isto modo sumpta forma dicitur quidditas, et est illud quod intellectus intelligit de re. Quando ergo intellectus intelligit prædictam formam seu quidditatem, ut est determinata ad hanc materiam, puta humanitatem, ut est in hac materia signata scilicet in his carnibus et in his ossibus, et hujusmodi, tunc faciendo concretum, puta hunc hominem, intelligit singulare, et huic attribuit intentionem singularitatis. Si vero dictam formam intelligit, non ut est determinata ad hanc materiam, quia omnis talis forma de se plurificabilis est ad hanc et ad illam materiam, habenti talem formam intellectus, attribuit intentionem universalitatis, unde homo est universale. Et si ea quæ in hac forma conveniunt, non habent inter se difformitatem pertinentem ad dictam formam, sed solum sunt difformia per materiam signatam istius vel illius, in qua dicta forma determinata est in isto vel in illo secundum modum, qui dicetur in tractatu de specie, illa dicuntur solum differre numero, et concretum substantivum, hujusmodi formæ acceptæ, ut plurificari potest, puta, homo dicitur species specialissima. Si vero ea quæ conveniunt in aliqua forma plurificabili, ut dictum est, sunt inter se difformia non solum quantum ad materiam signatam, ut dictum est, sed quantum ad difformitatem specificam, puta, quod talis forma est animalitas, in qua

Digitized by Microsoft®

qu'une telle forme est l'animalité en laquelle s'accordent Sortès et tel cheval, qui sont difformes entre eux, non-seulement quant à la chair et les os, mais en ce que cet homme a la forme d'humanité, et ce cheval celle d'équinité; de telles choses sont dites différer en espèce, et telle forme en laquelle elle s'accorde est prise en concret, par exemple animal et genre; et parce que, ainsi que nous l'avons dit, une telle nature, prise en concret, peut se dire de plusieurs choses formellement différentes qui sont dans diverses espèces, il s'ensuit qu'une intention de genre peut être attribuée à une telle nature. C'est pour cela qu'on dit que le genre s'affirme, c'est-à-dire est prédicable de plusieurs choses différentes d'espèce, ou qu'il se divise en plusieurs espèces. Et ce que nous venons de dire, pris au concret, ne s'entend que dans le prédicament de la substance; dans les autres prédicaments, et surtout dans les absolus, le genre et l'espèce se prennent abstractivement. Or le genre s'affirme substantivement, suivant les grammairiens, en ce qui constitue une chose, comme animal, qui se dit de l'homme et du cheval, est substantif et non adjectif. Car le sensible qui se dit de l'animal, quoique étant de l'essence de l'animal, ne se dit pas sous le rapport de la quiddité, mais de la qualité, et c'est la raison pour laquelle il est adjectif. Or il faut savoir que les choses qui se disent sous le rapport de la quiddité sont de l'essence ou de la quiddité des choses desquelles elles sont affirmées, par conséquent s'affirmer sous le rapport de la quiddité, non-seulement peut s'appeler mode de signification, comme on l'a dit, mais il désigne encore la quiddité de l'objet de l'affirmation, et il est évident que c'est le genre.

---

conveniunt Sortes et hic equus, qui inter se non solum sunt difformes quantum ad has carnes et hæc ossa; sed in hoc, quia hic homo habet formam humanitatis et ille equinitatis, talia dicuntur differre specie, et talis forma in qua conveniunt in concreto sumpta, puta animal, est genus, et quia ut dictum est talis natura sumpta in concreto de pluribus formaliter differentibus, quæ sunt in diversis speciebus, dici potest; hinc est quod tali naturæ intentio generis potest attribui; ideo dicitur quod genus prædicatur, id est, prædicabile est de pluribus differentibus specie, seu dicitur dividi in plures species. Et hoc quod dictum est in concreto sumptum, intelligitur solum in prædicamento substantiæ; in aliis vero prædicamentis et maxime in absolutis, sumitur genus et species in abstracto. Dicitur autem genus prædicari in eo, quod quid est, id est, substantive secundum grammaticos, ut animal, quod de homine et de equo prædicatur, est substantivum et non adjectivum. Sensibile enim quod de animali prædicatur, quamvis sit de essentia animalis, non tamen dicitur prædicari in quid, sed in quale, et causa est, quia est adjectivum. Sciendum est autem, quod quia ea quæ in quid prædicantur, sunt de essentia, seu quidditate eorum de quibus prædicantur, ideo prædicari in quid non solum potest dicere modum significandi, ut dictum est, sed etiam dicit quidditatem ipsius de quo prædicatur, et patet quid sit genus.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE III.

Ce que c'est que l'espèce et d'où elle tire son origine.

L'espèce est ce qui se dit de plusieurs choses différentes numériquement *in eo quod quid*. Quoique cette définition de l'espèce puisse être conçue d'après ce que nous avons dit, néanmoins pour plus de développement il faut savoir que, bien que le principe d'individuation propre provienne de la matière spécifiée, il ne faut pourtant pas entendre qu'il ne vient pas de la forme sous quelque rapport. Remarquez que la distinction d'une chose d'une autre par la forme peut se faire de deux manières. Premièrement, quand une telle distinction se fait par la forme à raison de la forme, suivant qu'il y a différents degrés dans les formes, et les choses qui sont distinguées de cette manière doivent nécessairement différer d'espèce, comme il a été dit. Secondement, une chose peut être distinguée d'une autre par la forme, non suivant la raison absolue de la forme, mais suivant qu'elle est telle forme, et c'est ainsi que diffèrent en nombre deux quantités séparées, soit qu'elles soient séparées par l'intellect, comme en mathématique, soit qu'elles soient séparées de la matière quant à la chose par la puissance divine, comme la quantité de deux hosties consacrées. Car la quantité est une certaine forme; et c'est encore ainsi que diffèrent les ames séparées numériquement. En effet, elles ne diffèrent pas par la matière qu'elles n'ont pas et à laquelle elles ne sont pas unies, ni par relation à la matière à laquelle elles sont susceptibles d'être unies, puisque la relation est postérieure à son objet. Remarquez que toute forme qui renferme plusieurs choses en soi, c'est-à-dire qui est prise universellement, a une certaine latitude; car elle se trouve en plusieurs, et se dit de plusieurs. Or, il peut y avoir dans

---

CAPUT III.

Quid sit species, et unde sumat originem.

Species est, quæ prædicatur de pluribus differentibus numero in eo quod quid. Licet autem hæc prædicta descripto speciei ex dictis possit intelligi ; tamen ad majorem declarationem aliquorum quæ supra dicta sunt, sciendum est quod licet principium individuationis proprium sit a materia signata, ut supra dictum est, non tamen est intelligendum, quod aliqualiter non sit a forma. Ubi nota, quod aliquid distingui ab aliquo per formam, dupliciter potest esse. Uno modo quod talis distinctio sit per formam ratione formæ, secundum quod in formis diversi gradus inveniuntur, et quæ sic distinguuntur necesse est ut differant specie, ut supra dictum est. Alio modo, potest aliquid distingui ab alio per formam, non secundum absolutam rationem formæ, sed secundum quod est hæc forma, et sic differunt numero duæ quantitates separatæ, sive sint separatæ per intellectum, ut in mathematicis; sive sint separatæ a materia secundum rem virtute divina, ut quantitas duarum hostiarum consecratarum. Quantitas enim quædam forma est ; et sic etiam differunt animæ separatæ numero. Non enim differunt per materiam quam non habent, nec ei conjunguntur, nec per relationem ad materiam cui conjungibiles sunt, cum relatio sit posterior ipsi relato. Ubi nota, quod omnis forma sub se habens multa, id est, quæ universaliter sumitur, habet quamdam latitudinem. Nam invenitur in pluribus et dicitur de pluribus. Duplex autem potest esse lati-

Digitized by Microsoft®

les formes une double latitude. L'une suivant les degrés formels, dont l'un est en soi plus noble et plus parfait que l'autre, et cette latitude est, comme nous l'avons dit, une latitude de genre sous lequel il y a différents degrés formels spécifiquement différents. Il y a une autre latitude suivant la plurification numérale dans le même degré ; et parce que cette latitude n'est pas suivant la raison absolue de la forme, il faut que la forme en laquelle est une telle latitude importe dans sa raison quelque chose par quoi une telle latitude lui convienne et qui soit différent de la raison absolue de la forme. Et si nous parlons de cette forme qui est une partie du composé, par exemple, de l'ame raisonnable, ce par quoi une telle latitude lui convient, est une certaine imperfection, en raison de ce qu'elle est destinée à avoir le caractère de partie d'un tout quelconque, non-seulement comme partie suivant la raison, parce que les formes spécifiques elles-mêmes sont parties suivant la raison, mais comme partie suivant la chose. Car l'ame raisonnable est une partie réelle de l'homme, et la blancheur est une partie réelle de l'homme blanc. C'est pourquoi, afin que de telles formes se multiplient sous l'espèce, il faut qu'elles aient cette potentialité qui fait des parties réelles, et à raison de cela cette potentialité, par le moyen de laquelle l'ame raisonnable est destinée par son essence à faire partie d'un composé, lui confère une certaine latitude de multiplication suivant le même degré, quoiqu'elle soit séparée, et qu'elle n'informe pas en acte la matière. Et parce qu'une telle potentialité ne convient pas à l'essence des anges, les anges pour cette raison ne diffèrent pas numériquement entre eux, mais chaque ange fait une espèce par lui-même. Car la nature ou l'essence de l'ange n'a pas une aptitude naturelle à faire partie d'un composé, qui lui donne l'espèce, comme l'ame humaine. Donc la potentialité de

---

tudo in formis. Una secundum gradus formales, quorum unus secundum se nobilior et perfectior est altero, et hæc, ut dictum est, latitudo generis est, sub quo sunt diversi gradus formales specifice differentes. Alia latitudo est secundum plurificationem numeralem in eodem gradu ; et quia ista latitudo non est secundum absolutam rationem formæ, oportet quod forma, in qua est talis latitudo, importet in sua ratione aliquid per quod conveniat sibi talis latitudo, quod sit aliud ab absoluta ratione formæ. Et si loquamur de illa forma, quæ est pars compositi, puta de anima rationali, illud propter quod sibi talis latitudo convenit, est imperfectio quædam, secundum scilicet quod nata est habere rationem partis alicujus totius, non solum quod sit pars secundum rationem, quia etiam formæ specificæ sunt partes secundum rationem, sed quod sit pars secundum rem. Nam anima rationalis est pars realis hominis, et albedo est pars realis hominis albi. Unde ad hoc quod tales formæ multiplicentur sub specie, oportet quod habeant illam potentialitatem quæ facit partes reales, et secundum hoc illa potentialitas per quam anima rationalis per essentiam suam nata est esse pars compositi, dat ei quamdam latitudinem multiplicationis secundum eumdem gradum, non obstante quod sit separata, et actu non informet materiam. Et quia talis potentialitas non competit essentiæ angelorum, ideo angeli non differunt inter se numero, sed quilibet angelus facit speciem per se. Non enim est apta nata natura seu essentia angeli esse pars compositi, ex qua compositione consequatur speciem, sicut anima humana. Potentialitas ergo formæ quam forma ha-

Digitized by Microsoft®

forme que possède la forme pour se joindre à la matière, produit en elle la multiplication des individus, et c'est ainsi que l'on doit entendre ce qui a été dit plus haut, que l'humanité qui est la forme qui suit un tout composé, si on la considère sous le rapport de sa détermination à telle matière spécifiée, produit le singulier. Car humanité, comme on l'a dit, dit ame et corps, d'où il suit qu'en disant tel corps, telle ame, elle enonce un singulier. Et parce que l'ame existant dans le même degré ne peut être divisée en plusieurs, comme il a été dit, si ce n'est à raison de la potentialité qu'elle possède pour l'union à une matière spécifiée, il faut dire par conséquent que la matière spécifiée est un principe d'individuation, tandis que la forme ne l'est que par la matière pour laquelle elle a une puissance naturelle d'union, et l'on voit ainsi ce que c'est que l'espèce. Il faut savoir néanmoins que, bien que la forme spécifique, comme on l'a dit, soit *plurificable* de soi à cause de la potentialité qu'elle a pour s'unir à la matière, cette plurification est cependant empêchée quelquefois accidentellement, par exemple si tous les hommes venoient à mourir et qu'il n'en restât qu'un seul, l'humanité alors n'existeroit pas dans plusieurs matières. Elle peut aussi être empêchée par la condition de la matière, comme il n'y a présentement qu'un seul soleil, non qu'il répugne à la nature solaire de se trouver dans plusieurs sous le rapport de la forme, mais parce qu'il y a une autre matière qui n'est pas susceptible d'une telle forme. C'est pourquoi le soleil est une espèce en un seul individu.

CHAPITRE IV.

De l'origine de la différence et ce que c'est suivant la chose et l'intention.

La différence, dans le sens où elle est prise ici, se définit de deux manières, dont voici la première. La différence est celle qui se dit de

---

bet, scilicet ut jungatur materiæ, facit sub ea multiplicari individua, et sic debet intelligi quod supra dictum est, quod scilicet humanitas quæ est forma sequens totum compositum, si consideretur ut est determinata ad hanc materiam signatam facit singulare. Humanitas enim, ut dictum est, dicit animam et corpus; unde dicendo, hoc corpus, et hanc animam, dicit singulare. Et quia anima in eodem gradu existens non posset dividi in plura, ut dictum est, nisi propter potentialitatem quam habet ut uniatur materiæ signatæ, ideo dicendum est, quod materia signata est principium individuationis, forma autem non nisi per materiam, ad quam habet naturalem potentiam ut sibi uniatur, et sic patet quid est species. Sciendum tamen est, quod licet forma specifica, ut dictum est, de se plurificabilis fit propter potentialitatem quam habet ut materiæ uniatur, tamen aliquando talis plurificatio accidentaliter impeditur, puta, si omnes homines morerentur, ut unus solus remaneret, tunc humanitas non esset in pluribus materiis. Vel potest impediri propter conditionem materiæ, sicut modo est unus tantum Sol, non quod repugnet naturæ solari esse in pluribus secundum considerationem formæ, sed quia est alia materia non susceptiva talis formæ; unde Sol est species in uno individuo.

CAPUT IV.

De origine differentiæ, et quid ipsa sit secundum rem et intentionem.

Differentia, ut hic sumitur, dupliciter describitur. Primo sic : Differentia est quæ prædicatur de pluribus differentibus specie

Digitized by Microsoft®

plusieurs choses différentes en espèce *in eo quod quale*. La seconde est la différence qui abonde du genre. Pour comprendre la première disposition il faut savoir que, comme il a été dit plus haut, dans quelques formes il peut y avoir une latitude dans les mêmes formes suivant les degrés formels dont l'un en soi est plus noble et plus parfait qu'un autre, et c'est de cette forme que se tire le genre. Remarquez que dans les êtres il y a différents degrés d'existence, soit que ce soit des degrés substantiels ou accidentels. Quoique ces degrés soient dispersés dans quelques êtres, il se trouve néanmoins quelquefois quelque chose d'un qui renferme plusieurs degrés de perfection substantiels ou accidentels, par exemple : végétative, sensible, raisonnable, sont des degrés substantiels d'êtres. Car une plante est substantiellement végétative, un chien substantiellement sensible, et l'homme substantiellement raisonnable, et ces degrés dispersés dans plusieurs se trouvent quelquefois dans un seul, par exemple, dans l'homme. Car l'homme, par sa forme substantielle qui est dans une, possède ces trois perfections, il est végétatif, sensible et raisonnable. C'est pourquoi Sortès, par son essence, est conforme à la plante, au chien et à Platon, comme il a été dit. Or cette conformité de Sortès avec la plante peut être une des deux. Comme en effet la similitude de deux choses noires est une des deux, de l'une comme sujet, de l'autre comme terme, de même aussi est la conformité de Sortès comme sujet, et de la plante comme terme. Je ne dis pas pour cela qu'une telle conformité soit une relation suivant l'être, mais elle est une relation suivant l'application comme fondement de la relation suivant l'être. Or une telle conformité, qui est réellement une, comme il a été dit, meut notre intellect à une idée, vivant, par exemple, de laquelle idée

---

in eo quod quale. Secundo sic : Differentia est qua species abundat a genere. Ad videndum autem primam descriptionem, sciendum est quod, ut supra dictum est, in aliquibus formis potest esse latitudo in eadem forma secundum gradus formales, quorum unus secundum se est nobilior et perfectior alio, et ab hac forma sumitur genus. Ubi nota, quod in entibus sunt diversi gradus essendi, sive sint gradus substantiales, sive accidentales, qui gradus licet in aliquibus entibus sint dispersi, tamen aliquando invenitur aliquod unum plures gradus perfectionis substantiales vel accidentales comprehendens. Verbi gratia : Vegetabile, sensibile, rationale, sunt gradus entium substantiales. Planta enim substantialiter est vegetabilis ; canis vero substantialiter est sensibilis, et homo substantialiter est rationalis, et isti gradus dispersi in multis, aliquando inveniuntur in uno solo, puta in homine. Homo namque per suam formam substantialem quæ est in una habet omnes istas tres perfectiones, nam est vegetabilis, et est sensibilis, et est rationabilis. Unde Sortes per unam suam essentiam conformatur plantæ, et cani, et Platoni, ut supra dictum est. Hæc autem conformitas, quæ est Sortis ad plantam, potest esse una duorum. Sicut enim similitudo duorum nigrorum est una amborum, quia unius ut subjecti, et alterius ut termini ; sic talis conformitas est Sortis ut subjecti, et illius plantæ ut termini. Nec propter hoc dico quod talis conformitas sit relatio secundum esse, sed est relatio secundum dici, ut fundamentum relationis secundum esse. Talis autem conformitas quæ realiter una est, ut dictum est, movet intellectum nostrum ad unam conceptum, puta vivum, a quo conceptu sumitur genus vel aliquando species, ut ex supra dic-

Digitized by Microsoft®

se tire le genre, ou quelquefois l'espèce, comme on peut l'induire de ce qui a été dit plus haut; c'est pourquoi cette conformité se rapporte au genre comme fondement éloigné. Mais l'idée de vivant à laquelle une telle conformité porte l'intellect, se rapporte au genre comme fondement prochain, et ainsi, quoique l'unité de genre soit l'unité de raison, néanmoins elle doit se fonder en quelque manière sur une chose suivant la réalité. Quant à la difformité qui existe entre Sortès et la plante, elle consiste en ce que Sortès a le sentiment et non la plante, et de cette difformité se tire la différence qui sépare la chose qui est commune à l'homme et à la plante. D'où l'on voit par cette différence que la qualité de vivant se trouve dans un sujet qui possède quelque autre perfection qui n'est pas dans la plante. Et parce que dans cette perfection, savoir la sensibilité, Sortès est en convenance avec le chien, il y a de même entre eux une conformité qui porte à une idée de laquelle, si on la prend au concret substantivement, de telle sorte que ce concret dise explicitement de ce qu'il signifie et vivant et sensible, se tire un autre genre, savoir animal. Si, au contraire, elle est est prise au concret adjectivement, de telle sorte qu'elle dise explicitement de la chose qu'elle signifie cette seule perfection, savoir sensible, il s'en tire la différence, savoir, en tant qu'elle est dite sensible, et ainsi des autres jusqu'à la dernière différence spécifique, au-dessous de laquelle il n'y a point de perfection formelle. Donc, comme on peut dire sensible tout ce qui est dit animal, et que animal, qui est le genre, se dit de plusieurs choses différentes en espèce, de même sensible, qui est la différence, se dit de plusieurs choses différentes dans l'espèce. Il faut remarquer que la forme substantielle a un double être; l'un objectivement dans l'intellect, et en raison de cet être l'intellect s'attribue un nom abstrait. Car l'intellect

---

tis haberi potest, unde talis conformitas se habet ad genus, ut fundamentum remotum. Conceptus vero vivi, ad quem talis conformitas movet intellectum, se habet ad genus, ut fundamentum propinquum, et sic licet unitas generis sit unitas rationis, tamen aliquo modo habet fundari in uno secundum rem. Difformitas vero quæ est inter Sortem et plantam, est quia Sortes sentit, non autem planta, a qua difformitate sumitur differentia, quæ dividit unum quod commune est homini et plantæ. Unde per hanc differentiam ostenditur, quod vivum invenitur in habentem aliquam aliam perfectionem, quæ non est in planta. Et quia in tali perfectione, puta sensibili, convenit Sortes cum cane, similiter inter eos est una conformitas movens ad unum conceptum, a quo si sumatur in concreto substantive, ita quod tale concretum de suo significato dicat explicite et vivum, et sensibile, sumitur aliud genus, scilicet animal. Si vero sumatur in concreto adjective, ita quod de suo significato dicat solam illam perfectionem explicite, scilicet sensibile, sumitur differentia, puta in quantum dicatur sensibile, et sic de aliis usque ad ultimam differentiam specificam, infra quam non est perfectio formalis. Cum ergo de tot possit dici sensibile, de quot dicitur animal, sed animal quod est genus, prædicatur de pluribus differentibus specie, similiter et sensibile quod est differentia, prædicatur de pluribus differentibus specie. Notandum quod forma substantialis habet duplex esse. Unum est objective in intellectu, et secundum hoc esse intellectus attribuit sibi nomen abstractum.

Digitized by Microsoft®

la considère, non pas en observant la matière où elle se trouve, et à cause de cela il se donne un nom abstrait, comme humanité. Elle a un autre être dans la matière, pour laquelle elle a une double habitude. La première c'est qu'elle lui adhère comme sauvée en elle, et ainsi elle a, en quelque sorte, le mode d'accident, et ainsi l'intellect lui donne un nom concret adjectif, tel qu'un nom d'accident, comme humain. La seconde est la comparaison qu'elle a avec la matière, comme la complétant et la perfectionnant, et ainsi elle n'a pas le mode d'accident, mais bien le mode de substance, et ainsi l'intellect lui donne un nom concret substantif, comme homme. Il faut noter que animal diffère de sensible, parce que animal provient d'ame sensible, et sensible se dit à raison de la sensibilité. Et parce que l'ame par rapport à la sensibilité est comme la puissance à l'acte, conséquemment la différence est plus actuelle que ce dont elle est la différence, quoique se trouvant dans le même cercle l'un et l'autre. Or on dit que la différence s'applique à la qualité, c'est-à-dire adjectivement. En voici la raison : Comme on l'a dit, en effet, la différence divisive de quelque genre se tire de la perfection que n'ont pas toutes les choses qui sont sous le genre, laquelle perfection, comparée à ce d'où se tire le genre, se montre comme quelque chose de parfait, et par conséquent comme formel, et parce que les adjectifs se tirent communément des formes, obligés qu'ils sont de s'adjoindre à la forme; conséquemment pour désigner que la différence se tire du seul formel, et ne dit explicitement que cela seul, la différence est parfaite par le mode adjectif dans son attribution. Pour connoître de même la seconde définition de la différence, il faut savoir qu'il est impossible que la partie se dise du tout, mais que ce qui se dit en toute vérité d'une autre chose doit dire le tout. Lorsqu'on dit de Sortès qu'il est

---

Considerat enim eam intellectus non considerando materiam in qua est, et propterea dat sibi nomen abstractum, ut humanitas. Aliud esse habet in materia, ad quam habet duplicem habitudinem. Una est, quia inhæret ei tanquam salvata in ipsa, et sic aliquo modo habet modum accidentis, et sic dat ei intellectus nomen concretum adjectivum, quale est nomen accidentis, ut humanum. Secunda comparatio quam habet ad materiam, ut complens et perficiens ipsam, et sic non habet modum accidentis, sed modum substantiæ, et sic dat ei intellectus nomen concretum substantivum, ut homo. Notandum quod animal differt a sensibili, quia animal dicitur ab anima sensibili; sensibile autem dicitur a sensibilitate. Et quia anima a sensibilitate se habet, sicut potentia ad actum; ideo differentia magis est actualis, quam id cujus est differentia, licet tantum ambiant ambo. Dicitur autem differentia prædicari in quale, id est adjective; hujus ratio est. Ut enim dictum est, differentia divisiva alicujus generis sumitur a perfectione, quam non habent omnia quæ sunt sub genere, quæ perfectio comparata ad illud, unde sumitur genus, se habet ut quoddam perfectum et per consequens ut formale, et quia adjectiva communiter a formis sumuntur, quæ formæ habent adjacere, ideo ad designandum quod differentia sumitur a solo formali, et illud solum dicit explicite, perfecta est differentia per modum adjectivum in sui prædicatione. Ad videndum autem secundam diffinitionem differentiæ, sciendum quod impossibile est partem de toto prædicari, sed quidquid de alio vere prædicatur, oportet quod dicat totum. Cum autem de Sorte prædicetur

Digitized by Microsoft®

homme, et animal, et raisonnable, homme doit dire le tout formel qui est dans Pierre; je dis formel, parlant de la forme qui suit le tout composé. Il faut de même qu'animal dise le tout formel, de même aussi raisonnable le tout formel, mais de différentes manières. Car raisonnable dit tout ce que dit homme, non pas cependant explicitement, mais implicitement. Raisonnable dit, en effet, ayant la raison; c'est pourquoi il dit seulement raison de la chose principale qu'il signifie; mais parce qu'il dit ayant la raison, en disant ayant, on comprend implicitement l'homme quel qu'il soit, et il dit ainsi tout ce que dit homme, quelque chose cependant explicitement, et quelque chose implicitement. De même aussi animal dit tout ce que dit homme, non pas cependant explicitement, car animal dit ayant la vie et la sensibilité : c'est pourquoi il ne dit du principal objet qu'il signifie que la vie et la sensibilité, mais dans ce qu'il dit on entend implicitement l'homme. Homme, au contraire, dit explicitement le tout formel qui est dans Sortès; car il dit ayant l'humanité, laquelle humanité dit explicitement le mouvement et la sensibilité que dit animal, et la raison que dit raisonnable, ce qui fait que homme dit de l'objet principal qu'il signifie animal raisonnable; car en comparant les objets qu'ils signifient explicitement, le genre et la différence ne signifiant qu'une partie de chacun d'eux, et l'espèce signifiant explicitement ce qu'elle signifie, il s'ensuit que les deux choses signifiées explicitement par l'espèce excèdent l'objet signifié explicitement du genre dans l'objet signifié explicitement de la différence. Il excède de même l'objet signifié de la différence dans l'objet signifié du genre. C'est donc à bon droit que l'on dit dans la susdite définition que la différence est ce par quoi l'espèce surabonde du genre, parce que l'espèce abonde, c'est-à-dire excède dans l'objet qu'elle signifie, même ce que l'espérance signifie

homo, et animal, et rationale, oportet quod homo dicat totum formale, quod est in Petro, et dico formale, loquendo de forma quæ sequitur totum compositum. Similiter oportet quod animal dicat totum formale, et similiter rationale dicat totum formale, sed diversimode. Nam rationale dicit totum illud quod dicit homo, non tamen explicite, sed implicite. Rationale enim dicit habens rationem. Unde de suo principali significato dicit solum rationem, sed quia dicit habens rationem, in hoc quod dicit, habens, intelligitur implicite homo quicumque sit ille, et sic dicit totum quod dicit homo, aliquid tamen explicite et aliquid implicite. Similiter etiam animal dicit totum quod dicit homo, non tamen explicite, dicit enim animal habens vitam et sensum: unde de suo principali significato solum dicit vitam et sensum, sed in hoc quod dicit, habens implicite, intelligitur homo. Homo vero dicit explicite totum formale quod est in Sorte. Nam dicit habens humanitatem, quæ humanitas dicit explicite motum et sensum, quod dicit animal, et rationem quam dicit rationale, unde homo de suo principali significato dicit animal rationale; comparando enim significata istorum explicite, cum genus et differentia, ut dictum est, non significent quodlibet eorum nisi partem, species vero explicite significet illud quod significat; utrumque ergo significatum explicitum speciei, excedit significatum explicitum generis in significato explicito differentiæ. Similiter etiam excedit significatum differentiæ in significato generis. Bene ergo dicitur in prædicta descriptione, quod differentia est, qua species abundat a genere, quia species abundat, id est, excedit in suo

Digitized by Microsoft®

explicitement, et l'on voit ainsi ce que c'est que la différence dans son caractère propre.

CHAPITRE V.

Du genre le plus général et du genre subalterne; un être ne peut pas être genre.

Le genre se divise en genre très-général et genre subalterne. Le genre le plus général est celui en qui ne survient pas un autre genre; ce qui doit être entendu de cette manière. Ainsi que nous l'avons dit, en effet, le genre se tire de l'idée de conformité de certaines choses qui sont difformes dans certaines autres perfections formelles, desquelles se tirent les différences. Comme animal est genre, parce qu'il dit mouvement et sensibilité, en quoi l'homme et le cheval sont conformes, tout en étant difformes dans d'autres perfections, par la raison, par exemple, qu'il y a dans l'homme la raison qui n'est pas dans le cheval, d'où se tire la différence, savoir le raisonnable. L'homme est aussi conforme à la plante dans le vivant; de cette conformité se tire un autre genre, savoir le corps animé, et cette conformité est moindre que la première, parce que corps animé s'étend à plus de choses qu'animal, aussi c'est un genre supérieur. Il est encore conforme à la pierre dans la corporéité, d'où se tire un autre genre supérieur, savoir le corps. Il est conforme à l'ange dans la substance, qui est une conformité plus éloignée, d'où se tire encore un autre genre, savoir la substance. Si l'homme étoit difforme vis-à-vis d'une chose en substance, il ne resteroit entre eux d'autre conformité que l'entité. Or l'être ne pouvant pas être genre, comme on le dira, la substance doit être le genre le plus général. Quant aux autres genres que nous avons dit être sous la substance, savoir corps, corps animé

---

significato etiam illud, quod explicite significat differentia, et sic patet quid est differentia secundum sui rationem.

CAPUT V.

De genere generalissimo, et subalterno, et quod ens non potest esse genus.

Dividitur autem genus in genus generalissimum et genus subalternum. Genus generalissimum est illud, supra quod non est aliud superveniens genus; quod sic debet intelligi. Ut enim dictum est, genus sumitur a conceptu conformitatis aliquorum, quæ in aliquibus aliis perfectionibus formalibus sunt difformia, a quibus perfectionibus formalibus sumuntur differentiæ. Sicut animal est genus, quia dicit motum et sensum, in quibus homo et equus conformantur, qui tamen sunt difformes in aliquibus aliis perfectionibus, puta, quia in homine est ratio quæ non est in equo, a qua sumitur differentia, scilicet rationale. Conformatur etiam homo cum planta in vivo, ex qua conformitate sumitur aliud genus, scilicet animatum corpus, et hæc est minor conformitas quam prima, et quia ad plura se extendit animatum corpus quam animal, ideo hoc est superius genus. Cum lapide vero conformatur in corporeitate, a qua sumitur aliud genus superius, scilicet corpus. Cum angelo vero conformatur in substantia, quæ adhuc est remotior conformitas, a quo sumitur aliud genus, scilicet substantia. Si vero esset homo difformis alicui rei in substantia, nulla eis conformitas remaneret, nisi entitas. Cum autem ens non possit esse genus, ut dicetur, restat quod substantia sit genus generalissimum; reliqua vero genera quæ sub substantia diximus, scilicet corpus, ani-

Digitized by Microsoft®

et animal, sont des genres subalternes qui quelquefois sont regardés comme genres, d'autres fois comme espèces. Chacun d'eux, en effet, est espèce relativement au genre supérieur, et genre relativement à l'espèce inférieure. On peut voir par là comment une seule et même différence est divisive et constitutive. Si, en effet, *animé* qui est différence est ajouté à corps, comme ce qui signifie corps se trouve dans les choses qui n'ont pas cette perfection qui est *animé*, cette différence divise corps qui toutefois est genre et constitue une espèce, qui n'ont pas cette perfection qui est *animé*. D'où il arrive que cette différence *animé* est tantôt divisive du genre et tantôt constitutive de l'espèce, et c'est aussi ce qui doit se faire dans les autres genres jusqu'aux espèces les plus spéciales, dont il n'y a pas de différences divisives. Mais quelles sont les espèces les plus spéciales, on peut le connoître d'après ce qui a été dit. Qu'un être ne puisse pas être genre, le voici; en effet, ainsi qu'on l'a dit, cela est genre qui est dans cette condition par rapport à sa différence divisive, que la différence signifie quelque chose explicitement que ne signifie pas le genre lui-même, quoique implicitement les deux disent le tout, c'est pourquoi le genre se trouve en dehors de l'intellect des différences; en voici un exemple dans les choses composées de matière et de forme. Le feu et l'eau sont en convenance dans la matière première, mais diffèrent dans la forme, parce que la forme substantielle du feu est différente de celle de l'eau; d'où il suit que le feu et l'eau sont en convenance dans la matière, parce que la matière est leur partie essentielle, mais la forme du feu et l'eau s'accordent dans la matière, comme dans quelque chose différent de leur essence, mais déterminable par elles. C'est ainsi que les espèces ont dans le genre un mode de convenance que n'ont pas les différences. Car les espèces s'ac-

---

matum corpus et animal, sunt genera subalterna, quæ aliquando ponuntur esse genera, et aliquando species. Quodlibet enim eorum est species, respectu superioris generis, et est genus respectu inferioris speciei. Ex his potest patere quomodo una et eadem differentia est divisiva et constitutiva. Si enim animatum quod est differentia addatur corpori, cum illud quod significat corpus, inveniatur in non habentibus hanc perfectionem quæ est animatum, hæc differentia dividit corpus, quod modo est genus, et constituit unam speciem, scilicet animatum corpus. Unde hæc differentia, animatum, modo est divisiva generis et constitutiva speciei, et sic est accipere in aliis generibus, usque ad species specialissimas, quarum non sunt differentiæ divisivæ. Quæ autem sint species specialissimæ, ex dictis haberi potest. Quod autem ens non possit esse genus, sic patet, ut enim dictum est, illud est genus, quod ita se habet ad suam differentiam divisivam, quod differentia significat aliquid explicite, quod non significat ipsum genus, licet implicite ambo totum dicant, unde genus est extra intellectum differentiarum; et datur exemplum in rebus compositis ex materia et forma. Ignis enim et aqua conveniunt in materia prima, differunt autem in forma, quia alia est forma substantialis ignis, et alia aquæ: unde ignis et aqua sic conveniunt in materia, quod materia est pars essentialis eorum, forma vero ignis et aqua conveniunt in materia, sicut in quodam diverso ab essentia eorum, determinabili tamen per ipsas. Sic suo modo species aliter conveniunt in genere, quam differentiæ. Nam species conveniunt in genere, sicut in eo quod includit in ra-

Digitized by Microsoft®

cordent dans le genre comme dans ce qui est contenant dans leur condition et dans leur principal objet signifié, car dans la raison de l'homme et dans son principal objet signifié, se trouve renfermé animal. Les différences, au contraire, s'accordent dans le genre comme dans quelque chose de déterminable par elles rationnellement, qui est en dehors de leur intellect, comme raisonnable et irraisonnable s'accordent dans animal. Donc comme il ne peut rien se trouver en dehors de l'intellect de quoi il y ait être, rien ne pourra être la différence de l'être, et par conséquent l'être ne pourra pas non plus être genre. On donne aussi une autre raison pourquoi l'être n'est pas genre, c'est parce qu'il ne peut pas être univoque à l'égard de la substance et de l'accident. Il faut remarquer que dans l'exemple proposé ci-dessus la matière est prise dans un autre sens qu'on la prenoit d'abord, quand on a dit que les individus sont distingués par la matière, et que la matière est un principe d'individuation. Il y a, en effet, la matière première et la matière spécifique, savoir celle qui est caractérisée par la quantité et par les autres accidents qui opèrent l'individuation. Or, on appelle matière première ce qui est en puissance à l'égard de toutes les formes substantielles, et qui n'est considérée que dans sa pure potentialité, qui est appelée une par l'éloignement de toutes les formes en tant qu'on considère une nature potentielle perfectible par les formes, abstraction faite de ce qu'elle est parfaite par l'acte, et c'est de cette matière que nous parlions dans l'exemple mentionné plus haut. Quant à la matière spécifique, elle est ainsi appelée, suivant qu'elle a l'être avec telle quantité, telle qualité, et avec tels accidents, et sous ce rapport elle n'est pas une pour tout, mais elle est divisée par des individus quelconques, comme sont divisés les accidents susdits de chaque individu. Et parce que tous les individus et chacun a une partie de la matière première, en considé-

tione ipsarum et in earum principali significato, in ratione enim hominis, et in ejus principali significato includitur animal. Sed differentiæ conveniunt in genere, sicut in quoddam determinabili secundum rationem per eas, quod est extra intellectum earum, sicut rationale et irrationale conveniunt in animali. Cum ergo nihil possit inveniri extra, cujus intellectum sit ens, nihil poterit esse differentia entis, nec per consequens ens poterit esse genus. Assignatur etiam alia ratio, quare ens non sit genus, quia non potest esse univocum ad substantiam et accidens. Notandum, quod in prædicto exemplo aliter sumitur materia quam sumebatur primo, quando dictum est, quod individua distinguuntur per materiam, et quod materia est principium individuationis. Est enim materia prima et materia signata, seu hæc quæ videlicet quantitate signatur et aliis accidentibus individuantibus. Dicitur autem materia prima illud quod est in potentia ad omnes formas substantiales quæ consideratur solum in sua nuda potentialitate, quæ dicitur una per remotionem omnium formarum, in quantum consideratur una quidem natura potentialis perfectibilis per formas absque hoc, quod actu perfecta sit, et de ista materia loquebamur in exemplo supraposito. Materia vero signata seu hæc dicitur prout habet esse cum hac quantitate et hac qualitate, et in aliis accidentibus; et sic considerata non est una omnium, sed per quælibet individua est divisa, sicut divisa sunt prædicta accidentia uniuscujusque individui. Et quia omnia individua et quodlibet eorum habet partem primæ

Digitized by Microsoft®

rant cette partie, non en tant que caractérisée par tels ou tels accidents, on dit que l'eau et le feu s'accordent dans une matière, comme dans l'exemple ci-dessus. Il est donc évident à l'égard des trois prédicables essentiels qui concourent à ordonner un prédicament, savoir : le genre, l'espèce et la différence qui sont appelés essentiels, qu'ils sont de l'essence des choses auxquelles ils sont appliqués.

CHAPITRE VI.

De l'origine du propre, et comment il se trouve dans tout individu de l'espèce et toujours.

Nous allons parler maintenant des deux prédicables accidentels, savoir du propre et de l'accident. Ils sont appelés accidents, parce qu'ils ne sont pas de la substance ou de l'essence des sujets auxquels ils sont appliqués. Il faut observer que l'être réel se divise en substance et accident, c'est pourquoi en prenant ainsi l'accident en tant qu'il se divise d'avec la substance, le propre est accident, et se compte parmi les accidents ; car il n'est pas de la substance de ce dont il est le propre, et ne peut pas se trouver dans le prédicament de la substance. L'accident est pris dans un autre sens, non en tant qu'il se divise d'avec la substance, mais comme étant l'un des cinq prédicables, et dans ce sens le propre n'est pas accident, bien plus il en est séparé. Or, le propre se définit ainsi : le propre est ce qui se trouve dans une seule chose, et toujours, et se dit réciproquement de la chose. Or pour bien connoître les points de cette définition, parce qu'il nous est grandement nécessaire de connoître le propre, qu'Aristote appelle une passion propre, parce que dans une démonstration on ne conclut rien autre chose du sujet que la propre passion, il faut

---

dicitur ignis et aqua convenire in una materia, ut in dicto exemplo dictum est. Patet ergo de tribus prædicabilibus essentialibus, quæ concurrunt ad ordinandum prædicamentum, scilicet de genere, et specie, et differentia, quæ dicuntur essentialia, quia sunt de essentia eorum, de quibus prædicantur, etc.

CAPUT VI.

De origine proprii, et quomodo inest omni individuo speciei, et semper.

Nunc dicendum est de duobus prædicabilibus accidentalibus, scilicet de proprio et accidente. Dicuntur autem accidentalia, quia non sunt de substantia, sive de essentia subjectorum de quibus prædicantur. Notandum, quod ens reale dividitur in materia, considerando illam partem non ut est signata ex his vel his accidentibus, substantiam et accidens, unde sic sumendo accidens prout dividitur contra substantiam, proprium est accidens, et inter accidentia computatur ; non enim est de substantia ejus, cujus est proprium, nec potest esse in prædicamento substantiæ. Alio modo sumitur accidens, non ut dividitur contra substantiam, sed ut est unum de quinque prædicabilibus, et sic proprium non est accidens, immo contra illud dividitur ; describitur autem proprium sic : Proprium est quod inest uni, soli, et semper, et conversim prædicatur de re. Ad videndum autem particulas hujus diffinitionis, quia valde est nobis necessarium scire proprium, quod Philosophus propriam passionem vocat, quia in demonstratione nihil aliud concluditur, nisi propria passio de subjecto. Sciendum, quod aliquid de aliquo dici seu prædicari contingit dupli-

Digitized by Microsoft ®

savoir qu'il arrive qu'une chose est dite d'une autre ou appliquée à une autre de deux manières, savoir, par soi et par accident. La *prédication* par accident peut se faire de trois manières; la première quand l'accident se dit du sujet, comme l'homme est blanc; la seconde quand le sujet se dit de l'accident, comme le blanc est homme; la troisième, quand l'accident se dit de l'accident, comme le blanc est harmonieux. Par soi la *prédication* se fait de plusieurs manières, ainsi qu'on le verra dans le traité de la démonstration. Le second de ces modes de prédication par soi a lieu quand le propre se dit de ce dont il est propre, comme l'homme est risible. Donc comme le propre se dit du sujet, parce que ce n'est pas par accident, comme on l'a dit des accidents à l'égard de leurs sujets, il a par soi vis-à-vis de son sujet une autre habitude que n'ont pas les accidents communs. Car ceux-ci n'ont d'habitude à l'égard de leurs sujets que comme à la cause matérielle, en prenant cette matière pour sujet, qui est en puissance par rapport aux accidents, comme à certains actes qui lui sont inhérents. D'où il suit que si le propre n'avoit que cette habitude à l'égard du sujet, savoir que le sujet fût seulement passif et son réceptif, dans ce cas, comme ce qui n'est que le réceptif d'une chose, n'impose pas la nécessité d'être à la chose vis-à-vis de laquelle il est dans un tel rapport, il s'ensuit que le propre ne suit pas nécessairement le sujet, et que par conséquent par soi il ne pourroit être appliqué, et cependant nous avons vu le contraire. Nous voyons, en effet, dans les choses naturelles certaines opérations qui conviennent toujours à toutes les choses qui sont de la même espèce, comme attirer le fer convient toujours à l'aimant quel qu'il soit, c'est pourquoi il faut que ces opérations suivent quelque principe intrinsèque permanent dans ces corps. Néanmoins ce principe est appelé puissance en vertu,

---

citer, scilicet per se et per accidens. Prædicatio per accidens potest fieri tripliciter. Uno modo, quando accidens prædicatur de subjecto, ut homo est albus. Alio modo, quando subjectum prædicatur de accidente, ut album est homo. Tertio modo, quando accidens prædicatur de accidente, ut album est musicum. Prædicatio vero per se sit multipliciter, ut patebit in tractatu de demonstratione. Quorum secundus modus dicendi per se est, quando proprium prædicatur de eo cujus est proprium, ut homo est risibilis. Cum ergo proprium prædicatur de subjecto, quia non prædicatur per accidens, sicut dictum est de accidentibus respectu suorum subjectorum, sed per se aliam habitudinem habet ad subjectum suum quam habeant accidentia communia. Illa namque nullam habitudinem habent ad sua subjecta, nisi ut ad causam materialem, sumendo hic materiam pro subjecto, quod est in potentia ad accidentia, sicut ad quosdam actus sibi inhærentes. Unde si proprium solam hanc habitudinem haberet ad subjectum, ut scilicet subjectum solummodo esset passivum et receptivum ejus, tunc cum illud, quod est receptivum tantum alicujus, non imponat necessitatem essendi ei, respectu cujus est tale, sequitur quod proprium non de necessitate sequatur subjectum, nec per consequens per se posset prædicari, et tamen vidimus oppositum. Nam in rebus naturalibus videmus quasdam operationes, quæ conveniunt semper omnibus quæ sunt ejusdem speciei, sicut attrahere ferrum semper convenit omni magneti : unde oportet quod tales operationes sequantur aliquod principium intrinsecum permanens in illis corporibus. Hoc tamen principium

Digitized by Microsoft®

parce que la vertu est la puissance qui est portée à la dernière chose qui peut se faire. Donc un tel principe tient la puissance d'être de la forme spécifique de cette chose. Et on ne peut pas dire que le sujet n'impose pas à une pareille vertu la nécessité d'être, mais un générateur, parce que si le sujet n'a aucune habitude nécessaire à un tel propre, quelque grand générateur que le sujet produise avec cette passion, cette passion propre cependant seroit par accident par rapport au sujet, et non par soi, et de cette manière elle ne pourroit être démontrée, le contraire se verra plus bas. Il reste donc maintenant que le sujet ait à l'égard de son propre l'habitude de cause efficiente, ce que l'on peut établir ainsi. En effet, les qualités propres agissent comme instruments de formes substantielles, car elles agissent pour produire les formes substantielles, comme la chaleur du feu agit sur le bois pour produire le feu, ce qu'elle ne pourroit pas faire, si elle n'étoit l'instrument de la forme substantielle de cet agent. Il en est ainsi, parce qu'elles reçoivent des formes substantielles la vertu de produire un tel effet, et ces qualités ne reçoivent pas des formes substantielles une vertu quelconque différente d'elles; elles ne reçoivent donc rien de plus qu'elles-mêmes; donc les formes substantielles des sujets sont la cause effective de leurs propres. Mais il s'élève à cet égard un grand doute, car il s'ensuit que le même sujet est sous le même rapport agent et patient et cause d'action et de passion, au moins dans les substances séparées, qui n'ont pas une partie en dehors de la partie; c'est pourquoi la même substance de l'ange, comme indivisible, seroit sous le même rapport effective de la passion propre, et réceptive en même temps, ce qui ne paroît pas convenable. Pour l'intelligence de cela il faut savoir qu'une chose se produit à sa manière dans l'action ainsi

---

dicitur potentia sive virtus, quia virtus est potentia quæ fertur ad ultimum, quod fieri potest. Tale ergo principium necessitatem essendi habet a forma specifica illius rei. Nec potest dici quod tali virtuti subjectum non imponat necessitatem essendi, sed generans, quia si subjectum nullam habeat necessariam habitudinem ad tale proprium, quantumcumque generans semper generet subjectum cum tali passione, tamen talis propria passio per respectum ad subjectum esset per accidens et non per se, et sic non posset demonstrari, cujus oppositum infra patebit. Restat ergo quod subjectum habeat ad suum proprium habitudinem causæ efficientis, quod sic potest patere. Nam propriæ qualitates agunt ut instrumenta formarum substantialium, agunt enim ad productionem formarum substantialium, sicut calor ignis agit in ligna ad generandum ignem, quod non posset facere, nisi esset instrumentum formæ substantialis hujus agentis; hoc ergo est, quia recipiunt virtutem a formis substantialibus agendi hoc, nec recipiunt tales qualitates, a formis substantialibus aliquam virtutem differentem ab eis, nihil ergo aliud recipiunt, nisi seipsas, formæ ergo substantiales subjectorum sunt causa effectiva suorum priorum. Verum circa hoc videtur magnum dubium, nam sequitur quod idem subjectum sit secundum idem agens et patiens, et quod idem sit causa agendi et patiendi respectu ejusdem, ad minus in substantiis separatis, quæ non habent partem extra partem: unde eadem substantia angeli secundum idem, quia indivisibilis est, esset causa effectiva propriæ passionis, et receptiva, quod videtur inconveniens; ad quod intelligendum sciendum est, quod sicut se habet res in patiendo, sic suo modo se habet in agendo;

Digitized by Microsoft ®

que dans la passion ; or, dans la passion on appelle passif non-seulement ce qui reçoit, mais encore ce qui dispose à recevoir, par exemple : la cire qui reçoit la figure est appelée passive à l'égard de la figure, et non-seulement la cire est dans un état passif par rapport à la figure, mais aussi la mollesse qui dispose la cire à recevoir une semblable impression est également dans un état passif par rapport à la figure ; car, quoique ce ne soit point la mollesse qui reçoive la figure comme étant la condition réceptive, cette disposition est néanmoins en quelque façon une condition susceptive, et encore à sa manière un principe donnant naissance à quelque chose dans un certain ordre, et par une certaine connexion nécessaire par le moyen de quelque autre chose, produit quelque chose, et ce qui est produit est dans un état actif par rapport au principe producteur. Comme un clou enfoncé dans une poutre, si le mouvement étoit toujours imprimé à la poutre au moyen du clou, quoique tout le mouvement vînt effectivement de l'homme vivant qui imprimeroit le mouvement, savoir à la poutre et au clou, cependant le clou seroit dans une disposition active au mouvement par rapport à la poutre, il se montre de même à l'égard du sujet par rapport à sa propre passion. Car le sujet est comme le clou, la passion comme la poutre, produisant et faisant mouvoir l'un et l'autre, et donnant l'être à l'un et à l'autre, savoir au sujet et à la passion, comme le mouvement est imprimé par le moteur dans le clou et dans la poutre. De cette manière les deux opinions sont sauvegardées, et tout doute est résolu. Ce que nous venons de dire peut donc établir deux points de la définition du propre. Savoir que le propre se trouve dans tout et toujours. En effet, si le propre a une connexion nécessaire et naturelle avec la forme spécifique, comme il a été dit, il doit se trouver nécessairement dans toutes les choses qui ont une

---

in patiendo autem non solum dicitur passive se habere illud quod recipit aliud, sed etiam illud quod illud disponit ad hoc recipiendum. Verbi gratia : Cera quæ recipit figuram, dicitur passive se habere ad figuram, et non solum ipsa cera passive se habet respectu figuræ, sed etiam mollities disponens ceram ad talem receptionem, passive se habet respectu figuræ ; licet enim mollities non sit in quo recipiatur figura, sicut in eo quod est ratio recipiendi, est tamen aliquo modo dispositio ratio suscipiendi, sic etiam suo modo principium originans aliquid quodam ordine et quadam necessaria connexione, mediante aliquo alio, aliquid producit, etiam illud quod producit respectu illius quod producitur, se habet active ; sicut clavus infixus trabi, si semper motus daretur trabi mediante clavo, quamvis totus motus effective esset ab homine movente utrumque, scilicet trabem et clavum, tamen clavus ad motum se haberet active, respectu trabis, sic suo modo se habet de subjecto, respectu suæ propriæ passionis. Nam subjectum est sicut clavus, passio sicut trabs, generans sicut movens utrumque, et dans esse utrique, scilicet subjecto et passioni, sicut motus in clavo et trabe causatur a movente, et sic salvatur utraque opinio et omne dubium removetur. Ex dictis ergo possunt patere duæ particulæ diffinitionis proprii, scilicet quod proprium inest omni et semper. Si enim proprium necessariam et naturalem connexionem habet ad formam specificam, ut dictum est, oportet quod inveniatur in omnibus in quibus est forma specifica, sed forma specifica invenitur in omnibus indi-

Digitized by Microsoft®

forme spécifique, mais la forme spécifique se trouve dans tous les individus de la même espèce; donc le propre convient à tout ce qui est contenu dans l'espèce, et il se convient toujours, tant qu'il participe à la forme spécifique; ainsi se trouvent établis deux points de la définition du propre, etc.

CHAPITRE VII.

Le propre est inhérent à la seule espèce, et se dit d'elle réciproquement.

Pour concevoir un autre point de la définition du propre, savoir comment il convient à une seule espèce, il faut savoir, ainsi que nous l'avons dit, qu'il y a différents degrés de perfection dans les êtres qu'Aristote compare aux nombres, dans le livre VIII de la Métaph. C'est ce qui lui fait dire que les espèces des choses sont comme les nombres, et en conséquence comme les nombres par rapport à l'unité ont divers degrés formels, comme le degré du quaternaire est différent de celui du quinaire et ainsi des autres : de même les degrés formels des espèces des choses sont différents par rapport à tout premier principe incomposé, et on ne peut pas trouver deux espèces dans le même degré pas plus que deux nombres d'espèce différente. Donc dans toute espèce il y a une forme spécifique n'existant en aucune manière dans le degré d'être ou d'opération de la forme spécifique d'une autre espèce. Or, ainsi que nous l'avons dit, le propre, suivant les principes propres de l'espèce, ne peut être que dans une espèce, c'est pour cela qu'on dit dans la définition qu'il est inhérent à une seule chose. Mais il faut savoir que le propre pris dans le sens le plus étroit, bien qu'il ne convienne qu'à une espèce très-spéciale, néanmoins rien n'empêche, dans un sens plus large, que le propre convienne aussi à une espèce subalterne, qui peut être un genre, par exemple. Nous disons, en effet, que le propre du triangle

---

viduis ejusdem speciei ; ergo proprium competit omni contento sub specie, et semper sibi convenit, quamdiu formam illam specificam participabit, et sic patent duæ particulæ diffinitionis proprii, etc.

CAPUT VII.

Quod proprium inest soli speciei, et conversim de ipsa prædicatur.

Ad videndum autem aliam particulam diffinitionis proprii, scilicet quomodo convenit uni soli speciei, sciendum quod, ut supra dictum est, diversi sunt gradus perfectionis in entibus, quos Philosophus, VIII. *Metaph.*, comparat numeris. Unde dicit, quod species rerum sunt sicut numeri, et ideo sicut numeri, respectu unitatis, diversos habent gradus formales, sicut alius est gradus quaternarii, quam quinarii, et sic de aliis; ita diversi sunt gradus formales specierum rerum per respectum ad quodcumque primum principium incompositum; nec est invenire duas species in eodem gradu, sicut nec duos numeros specie differentes, in qualibet ergo specie est una forma specifica, nullo modo existens in gradu essendi vel operandi formæ specificæ alterius speciei. Cum autem, ut dictum est, proprium sequatur propria principia speciei, nec potest esse nisi in una specie, propter hoc in diffinitione dicitur quod inest uni. Sciendum est autem, quod licet proprium stricto modo sumptum, solum conveniat uni speciei specialissimæ, tamen largo modo nihil prohibet proprium etiam convenire speciei subalternæ, quæ videlicet potest esse genus. Dicimus enim quod proprium trianguli est habere tres

Digitized by Microsoft®

est d'avoir trois angles égaux à deux droits, et cependant le triangle renferme en soi plusieurs espèces. On comprend par là ce que dit Porphyre, que le propre convient d'abord à l'espèce et ensuite aux individus, ce qui est le contraire dans l'accident commun. Car si le propre regarde les individus, en tant qu'ils participent à la forme spécifique, il se vérifie donc relativement à l'espèce qu'il regarde d'abord antérieurement aux individus, et par conséquent il convient aux individus parce qu'il convient à l'espèce; l'accident, au contraire, ne regardant le sujet qu'à raison de l'inhérence, doit, selon les convenances, se manifester dans les individus avant de le faire dans les secondes substances, comme on le dira plus bas; donc l'accident convient à l'espèce à raison de l'individu. Ensuite, dans la définition du propre on met cette particularité, savoir, qu'il se dit de la chose par mode de conversion. Remarquez bien, comme nous le dirons plus bas, qu'il y a une certaine différence entre la *prédication* par soi et la *prédication* de prime abord. La prédication par soi s'effectue à l'égard des choses qui ont une connexion nécessaire avec les sujets dont elles sont affirmées, tandisque la *prédication* première se fait à l'égard des choses qui sont l'objet de la *prédication* dont nous avons parlé, et où le prédicat a la même étendue que le sujet. C'est pourquoi, quoique risible se dise par soi de Sortès, ce n'est pas néanmoins de prime abord, parce que le propre, comme il a été dit, regarde l'espèce avant l'individu; et le propre ayant la même étendue que les espèces est dit s'affirmant d'abord ou par mode de conversion de l'espèce. Il est à remarquer que, quoique le propre convienne à une espèce, rien n'empêche néanmoins que le propre d'une espèce par participation convienne à plusieurs autres espèces, comme il est propre au feu d'être chaud, et néanmoins cette qualité convient à beaucoup d'autres espèces, en

---

angulos æquales duobus rectis, et tamen triangulus multas continet sub se species. Ex dictis patet illud quod dicit Porphyrius, quod proprium prius convenit speciei et posterius individuis, quod oppositum autem est de accidente communi. Si enim proprium respicit individua, in quantum participant formam specificam, per prius ergo verificatur de specie, quam primo respicit, quam de individuis, et per consequens individuis convenit, quia convenit speciei; accidens autem cum non respiciat subjectum, nisi ratione inhærentiæ, et per prius convenit substare individuis, quam secundis substantiis, ut infra dicetur, accidens ergo convenit speciei ratione individui. Deinde in diffinitione proprii ponitur ista particula, quod scilicet conversim prædicatur de re. Ubi nota, quod ut infra dicetur, differt aliquo modo prædicari per se et prædicari primo. Ea enim per se prædicantur, quæ necessariam habent connexionem ad subjecta de quibus prædicantur, sed ea prædicantur primo, quæ prædicantur dicto modo, et tantum ambit prædicatum quantum subjectum. Unde licet risibile per se prædicetur de Sorte, non tamen primo, quia proprium, ut dictum est, per prius respicit speciem quam individua; et cum tanti ambitus sit proprium quanti sunt species, ideo dicitur prædicari primo, seu conversim de specie. Notandum quod licet proprium uni speciei conveniat, tamen nihil prohibet proprium unius speciei participatione, multis aliis speciebus convenire, sicut proprium est igni, quod sit calidus, et tamen multis aliis speciebus hoc convenit, in quantum

Digitized by Microsoft®

tant qu'elles tirent du feu la participation à cette qualité. Il faut aussi savoir, que le propre d'une espèce quelconque se prend quelquefois sous un seul nom et dans un seul objet signifié, comme risible est le propre de l'homme; quelquefois, au contraire, sous deux opposés avec disjonction, comme c'est le propre du nombre d'être pair ou impair, il en est évidemment de même du propre, etc.

CHAPITRE VIII.

De l'origine de l'accident et exposition de sa cause.

C'est un accident qu'il arrive d'être et de ne pas être dans la même chose sans la corruption du sujet. Pour l'intelligence de cela il faut savoir qu'une chose peut dépendre de l'autre de deux manières; la première c'est d'en dépendre comme d'une chose qui lui est antérieure au moins en nature, et dans ce sens une chose dépend de l'autre de quatre manières encore, et sous ce rapport il y a quatre causes. Dans l'homme le corps dépend de l'ame comme de la forme, et l'ame du corps comme de la matière, et l'homme de Dieu comme de la cause efficiente, et de la béatitude comme de la cause finale. Secondement, une chose peut dépendre d'une autre comme de ce qui se rapporte à elle consécutivement, comme le corps dépend de la figure, et la ligne de la rectitude ou de la courbure. Car on ne peut pas trouver de corps où il n'y ait pas de figure, ni une ligne où il n'y ait pas de rectitude ou de courbure, et dans ce sens tout sujet dépend de sa propre passion. C'est pourquoi quelque dépendance qu'il y ait dans les choses, soit causale, soit consécutive, et une chose dépend d'une autre de telle manière que son être ne peut se conserver ni en acte, ni en aptitude sans une telle chose, il est certain que cette chose sans cette autre dont elle dépend ainsi ne peut être conçue existante;

---

hoc participant ab igne. Sciendum est etiam quod proprium alicujus speciei aliquando sumitur sub uno nomine et in uno significato, ut risibile est proprium hominis. Aliquando vero sub duobus oppositis cum disjunctione, ut proprium est numeri, quod sit par vel impar, et sic patet de proprio, etc.

CAPUT VIII.

De origine accidentis, et dictione ipsius.

Accidentis vero est, quod contingit eidem inesse et non inesse præter subjecti corruptionem. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod unum potest dependere ab alio dupliciter. Uno modo, sicut ab eo quod est prius eo ad minus natura et isto modo una res dependet ab alia quatuor modis, secundum quod quatuor sunt causæ. Dependet enim in homine corpus ab anima sicut a forma, et anima a corpore sicut a materia, et homo a Deo sicut a causa efficiente, et a beatitudine sicut a causa finali. Alio modo potest esse dependentia alicujus rei ab alia sicut ab eo, quod se habet ad ipsam consecutive. Sicut corpus dependet a figura, et linea a rectitudine vel curvitate. Non enim potest inveniri corpus, in quo non sit figura vel linea in qua non sit rectitudo vel curvitas, et isto modo dependet omne subjectum a propria passione. Unde quæcumque dependentia sit in rebus, sive causalis, sive consecutiva, et una res ita dependet ab altera, quod esse suum nec actu nec aptitudine sine tali re possit conservari, certum est quod illa sine illa a qua sic dependet, non potest intelligi esse; non enim posset

Digitized by Microsoft ®

car on ne pourroit pas concevoir que la matière existât sans la forme. Il faut remarquer à ce sujet qu'il peut arriver de deux manières que l'on conçoit une chose sans une autre ; premièrement, dans la première opération de l'intellect dans laquelle l'intellect conçoit l'objet signifié du terme ; secondement, dans la seconde opération de l'intellect dans laquelle il conçoit en composant ou en divisant par l'être et par le non-être, comme lorsque je conçois que pierre est ou n'est pas blanc. Or, dans la première intellection je puis concevoir un corps sans figure, et tout sujet sans sa passion propre, car la figure n'est pas de l'essence du corps, puisque le corps est dans le genre de la quantité, et la figure dans le genre de la qualité ; c'est pourquoi l'intellect peut concevoir un corps sans concevoir la figure. Il ne pourroit pas néanmoins concevoir un corps de cette manière sans concevoir le continu, parce que le continu est de l'essence du corps. Mais dans la seconde opération de l'intellect je ne puis pas concevoir qu'un corps soit sans figure, parce qu'un corps ne peut jamais être sans figure, ni un sujet sans sa passion propre, comme il a été dit. Or, le sujet n'a pas une pareille dépendance de l'accident commun ; car il ne suit pas nécessairement le sujet comme la figure suit les principes essentiels du corps, car s'il est corps il a nécessairement une position des parties dans le tout, comme on le dira plus loin, parce que la position est la différence de la quantité. Or, celle-ci entraîne nécessairement la figure, ce qui n'arrive pas à l'égard de l'accident commun, par rapport à son objet. Donc le sujet peut être conçu sans concevoir l'accident commun, et il peut être conçu existant sans concevoir l'accident commun. Mais il ne peut pas être conçu existant sans l'accident propre, puisqu'il ne peut exister sans l'accident propre, car si on enlève la figure il n'y a plus de situation de parties, et par conséquent plus de corps ; donc il ne

intelligi materia esse sine forma. Ubi nota, quod intelligere aliquam rem sine alia potest dupliciter contingere. Uno modo in prima operatione intellectus, in qua scilicet intellectus intelligit solum significatum termini. Alio modo in secunda operatione intellectus, in qua intelligit componendo vel dividendo per esse vel non per esse, sicut cum intelligo Petrum esse vel non esse album. In prima autem intellectione possum intelligere corpus sine figura, et omne subjectum sine propria passione ; non enim figura est de essentia corporis, cum corpus sit in genere quantitatis, figura vero in genere qualitatis ; et ideo intellectus potest intelligere corpus, non intellecta figura. Non tamen posset intelligere corpus isto modo non intellecto continuo, quia continuum est de essentia corporis ; in secunda vero operatione intellectus, non possum intelligere corpus esse sine figura, quia corpus nunquam potest esse sine figura, nec subjectum sine propria passione, ut dictum est. Cum autem subjectum non habeat talem dependentiam ab accidente communi ; non enim necessario sequitur subjectum, sicut figura sequitur principia essentialia corporis, nam si corpus est, necessario habet positionem partium in toto, ut infra dicetur, quia positio est differentia quantitatis ; ad hanc autem necessario sequitur figura, quod non contingit de accidente communi, respectu sui objecti. Ergo subjectum potest intelligi non intellecto accidente communi, et potest intelligi esse non intellecto accidente communi. Sine accidente vero proprio, non potest intelligi esse, cum sine accidente proprio esse non possit ; nam ablata figura, non erit situatio partium, et per conse-

Digitized by Microsoft®

pourra donc pas être conçu sans lui existant. Donc l'accident peut s'y trouver et ne pas s'y trouver en dehors de la corruption du sujet, parce que l'être du sujet ne dépend pas en quelque manière de son être, ainsi qu'il a été dit. Ainsi se trouve expliquée la susdite description du sujet. Il faut néanmoins savoir qu'il peut se trouver quelque accident commun qui est dans un tel rapport avec ce sujet singulier qu'il provient de ses principes essentiels, comme, par exemple, la noirceur du corbeau, qui est nécessairement produite par cette matière caractérisée du corbeau. En parlant donc d'un semblable accident, je dis que l'on ne pourroit pas concevoir que ce sujet existât sans lui, et c'est ce qu'on appele un accident inséparable qui est au principe singulier comme l'accident propre au principe de l'espèce. Et comme la matière caractérisée est en dehors de l'intellect de l'espèce, car cela est de l'intellect de l'homme qu'il a l'humanité, et pas davantage. Mais qu'une pareille chose soit telle ou telle chose caractérisée, cela n'est pas de l'intellect explicite de l'homme, comme les différences sont en dehors de l'intellect du genre, ainsi qu'il a été dit plus haut, c'est pour cela qu'on peut concevoir que le corbeau ou l'espèce du corbeau soit sans noirceur, et même avec la blancheur; c'est pourquoi l'accident inséparable est classé avec l'accident commun et non avec le propre, quoique dans un sens il convienne à l'un et à l'autre, comme nous l'avons dit. Ainsi donc il y a des accidents inséparables et des accidents séparables. A l'accident inséparable convient la susdite définition de l'accident, savoir que le sujet peut être conçu existant sans lui, s'il est pris pour l'espèce, et non pour le singulier. Or, il faut savoir que quoique le sujet puisse être séparé d'un autre accident, comme il a été dit, l'accident néanmoins ne peut pas être séparé du sujet en acte ou en aptitude, je dis en aptitude, car

quens non erit corpus. Ergo non poterit intelligi esse sine eo. Potest ergo accidens inesse et non inesse præter subjecti corruptionem, cum esse subjecti non dependeat aliquo modo ab esse suo, ut dictum est; et sic patet prædicta descriptio accidentis. Sciendum tamen est, quod aliquod accidens commune potest inveniri, quod respectu hujus subjecti singularis ita se habet, quod causatur ex principiis essentialibus ejus, puta nigredo corvi, quæ causatur ab hac, sive ex hac materia signata corvi necessario. Loquendo igitur de tali accidente, dico, quod non posset intelligi hoc subjectum esse sine eo, et hoc dicitur accidens inseparabile, quod ita se habet ad principium singulare, sicut accidens proprium ad principium speciei. Et quia materia signata est extra intellectum speciei (de intellectu enim hominis est habens humanitatem, et non plus. Utrum autem tale habens sit hoc signatum vel illud, non est de intellectu explicito hominis, sicut differentiæ sunt extra intellectum generis, ut supra dictum est, ideo potest intelligi corvus sive species corvi esse sine nigredine vel etiam cum albedine, et propter hoc accidens inseparabile collocatur cum accidente communi et non cum proprio, licet aliquo modo conveniat cum utroque, ut dictum est. Sic ergo accidens quoddam est inseparabile et quoddam est separabile. Accidenti inseparabili convenit prædicta diffinitio accidentis, scilicet quod subjectum potest intelligi esse sine eo, si sumatur subjectum pro specie et non pro singulari. Sciendum est autem, quod licet subjectum possit separari ab alio accidente, ut dictum est, non tamen accidens potest separari a subjecto actu vel aptitudine, et

Digitized by Microsoft®

quoique Dieu puisse séparer un accident du sujet, comme on l'enseigne communément des accidents de l'hostie consacrée, il est néanmoins impossible que ces accidents n'aient pas une aptitude au sujet. Car ce qui appartient à la raison propre d'une chose ne peut pas en être séparé, mais être en acte ou en aptitude dans le sujet, est de la raison propre de l'accident, car l'être de l'accident est l'*inêtre*, donc il ne peut pas en être séparé. Tout cela peut recevoir un nouveau jour de ce qui a été dit relativement à l'espèce. En effet, les accidents et toutes les formes substantielles n'étant pas un acte pur, lequel de soi n'est pas plurificable, s'ils sont plurifiés numériquement, c'est à raison de la potentialité qu'ils possèdent essentiellement de manière à être une partie réelle d'un composé substantiel ou accidentel. D'où il résulte que, comme la matière et la forme sont des parties substantielles de la chose, de même les accidents sont des parties accidentelles de la chose, comme la blancheur qui est une partie de ce composé qui est un homme blanc. Or, tous les accidents étant tels, il faut nécessairement qu'ils adhèrent au sujet en acte ou en aptitude. Voilà ce qui concerne l'accident et les cinq prédicables, etc.

Fin du premier traité des cinq universaux relativement à la chose et à l'intention logique.

---

dico aptitudine. Nam licet Deus possit aliquod accidens separare a subjecto, ut communiter tenetur de accidentibus hostiæ consecratæ, tamen quod illa accidentia non habeant aptitudinem ad subjectum, hoc est impossibile. Quod enim est de ratione propria alicujus, ab eo separari non potest, sed inesse actu vel aptitudine subjecto est de ratione propria accidentis, quia accidentis esse est inesse. Ergo ab eo separari non potest. Hoc autem potest patere ex his quæ supra dicta sunt de specie. Cum enim accidentia et omnes formæ substantiales non sint actus purus, qui de se plurificabilis non est, si ipsa plurificentur numero, hoc est propter potentialitatem quam habent essentialiter, ut scilicet sint pars realis alicujus compositi sive substantialis sive accidentalis. Unde sicut materia et forma sunt partes rei substantiales, ita accidentia sunt partes rei accidentales, sicut albedo, quæ est pars hujus compositi, quod est homo albus; cum autem omnia accidentia sint talia. Ergo necessario oportet quod insint subjecto actu vel aptitudine; et sic patet de accidente et de quinque prædicabilibus, etc.

Explicit Tractatus primus de quinque universalibus secundum rem et secundum intentionem logicam.

Digitized by Microsoft®

TRAITÉ II.

DU MÊME DOCTEUR, DES PRÉDICAMENTS.

CHAPITRE PREMIER.

Des divers modes de prédication.

Nous allons nous occuper maintenant des prédicaments ; comme le prédicament s'entend de quelques prédicables disposés dans un ordre prédicamentel, il faut examiner de combien de manières s'opère la prédication. Notez qu'une chose se dit d'une autre de trois façons, univoquement, équivoquement et dénominativement. On dit que la prédication se fait d'une manière univoque pour les choses qui conviennent à celles dont elles se disent non-seulement quant au nom, mais encore quant à la raison des essences; et j'appelle ici raison ce qui est dit par la définition ou est signifié par elle, ou par quelque chose pris à la place de la définition, comme animal se dit de l'homme et du bœuf. D'où il résulte que non-seulement ce mot animal convient à l'homme et au bœuf, mais encore sa définition essentielle, qui est corps animé sensible. En effet, non-seulement il est vrai de dire que l'homme est animal, mais encore que l'homme est un corps animé, sensible, et il en est de même du bœuf. On dit, au contraire, que la prédication se fait d'une manière équivoque pour les choses qui se disent de plusieurs, quant au même mot, mais non cependant sous la même raison, et de cette manière le chien se dit de celui qui aboie et de celui qui est marin. Quoique, en effet, le chien se dise de l'un et de l'autre sous le rapport du même mot, c'est néanmoins pour une raison qu'il convient au chien aboyant et au marin. Car la raison du

---

TRACTATUS II.

EJUSDEM DOCTORIS, DE PRÆDICAMENTIS.

CAPUT PRIMUM.

De diversis modis prædicandi.

Nunc dicendum est de prædicamentis : quia prædicamentum dicit quædam prædicabilia ordinata in ordine prædicamentali, videndum est quot modis fit prædicatio. Ubi nota quod aliquid de aliquo dicitur prædicari tripliciter, id est univoce, æquivoce et denominative. Univoce dicuntur prædicari, quæ non solum conveniunt his de quibus prædicantur quantum ad nomen, sed etiam quantum ad rationem essentiarum ; et dico hic rationem illud quod per diffinitionem dicitur, seu significatur, vel per aliquid quod sumatur loco diffinitionis, sicut animal prædicatur de homine et de bove. Unde non solum hoc nomen animal convenit homini et bovi, sed etiam diffinitio ejus essentialis, quæ est corpus animatum sensibile. Non solum enim vere dicimus quod homo est animal, sed etiam quod homo est corpus animatum sensibile, et similiter est de bove. Æquivoce vero dicuntur prædicari, quæ de pluribus prædicantur secundum idem nomen, non tamen secundum eamdem rationem, et isto modo prædicatur canis de latrabili et de marino. Licet enim secundum idem nomen canis de utroque prædicetur, tamen alia ratione convenit cani latrabili, quam marino. Ratio enim latrabilis est, quod est

Digitized by Microsoft®

chien aboyant, qui est d'être un animal à quatre pieds marchant, ne convient pas au marin. Or, il est bon de savoir que les analogues sont compris sous la désignation des équivoques. Effectivement les analogues se disent de plusieurs, en tant qu'ils se rapportent à un, comme sain se dit de l'animal primairement et proprement. Car le sain est adéquate dans les humeurs, ce qui ne peut être que dans l'animal. Sain se dit néanmoins de l'urine et de la médecine. Nous disons effectivement, cette urine est saine, parce qu'elle est le signe de la sanité qui est dans l'animal; on dit aussi, cette médecine est saine, parce qu'elle est la cause de la santé qui est dans l'animal. D'où il suit que, bien que ce mot sain se dise de l'animal et de l'urine, néanmoins la raison de sain ne peut se dire de l'urine. Car l'urine n'est pas adéquate dans les humeurs, mais elle est un signe de cette adéquation, et de cette manière la prédication analogue s'accorde avec l'équivoque, comme on l'a dit, en quelque façon, et de même avec l'univoque. En effet, quoique sain, qui se dit de l'urine, n'exprime pas sa raison suivant l'adéquation des humeurs dans l'urine, il n'en exprime pas cependant une autre, mais il exprime la même adéquation des humeurs dont l'urine est le signe. On dit enfin que la prédication s'opère dénominativement pour les choses qui sont concrètes adjectivement, et reçoivent leur dénomination de certains accidents abstraits ou en dérivent, comme blanc se dit dénominativement de l'homme et du cheval; parce que blanc dérive de cette chose abstraite, qui est la blancheur, laquelle est dans l'homme, et qui, prise ainsi abstractivement, ne pourroit pas se dire de l'homme. Car, ainsi que nous l'avons dit, nulle partie ne peut se dire du tout. Et la blancheur est une certaine partie accidentelle de l'homme blanc qui, pour cette raison, ne pourroit se dire de lui. Or elle devient con-

---

animal gressibile quadrupes, quæ non convenit marino. Sciendum est autem quod sub æquivocis comprehenduntur analoga. Prædicantur enim analoga de pluribus, in quantum dicuntur ad unum, ut sanum dicitur de animali primo et proprie. Est enim sanum adæquatum in humoribus, quod non potest esse nisi in animali. Dicitur tamen sanum de urina et medicina. Nam dicimus, hæc urina est sana, quia est signum sani quod est in animali; et hæc medicina est sana, quia est causa sani quod est in animali. Unde licet hoc nomen sanum de animali et de urina dicatur, tamen ratio sani non potest dici de urina. Non enim urina est adæquata in humoribus, sed est signum talis adæquationis, et sic prædicatio analoga aliquo modo convenit cum æquivoca, ut dictum est, et aliquo modo cum univoca. Licet enim sanum, quod de urina dicitur, non dicat suam rationem, scilicet adæquationem humorum in urina, non tamen dicit aliam rationem, sed eamdem adæquationem humorum dicit, cujus urina est signum. Denominative vero dicuntur prædicari, quæ concreta sunt adjective, et ab aliquibus accidentibus abstractis denominantur, seu derivantur, ut album de homine prædicatur, et de equo denominative : quia album derivatur ab hoc abstracto, quæ est albedo quæ est in homine, quæ sic in abstracto sumpta de homine prædicari non posset. Nulla enim pars, ut supra dictum est, potest de toto prædicari. Albedo enim est quædam pars accidentalis hominis albi, et sic de eo prædicari non posset. Concernitur autem, et dicitur album, quod idem est quod habens albe-

Digitized by Microsoft®

crète, et elle est appelée blanc, ce qui est la même chose qu'ayant la blancheur, et ainsi elle peut se dire de l'homme. Pour concevoir les prédicaments, il faut savoir que le prédicament, ou le genre le plus général, peut se prendre de deux manières. La première pour l'intention prédicamentelle elle-même ou d'universalité; la seconde, pour la chose elle-même sur laquelle une telle intention se fonde, comme il a été dit. Dans le premier cas, le prédicament est un être de raison; dans le second, c'est un être réel. Or, pour mieux comprendre cela, il est bon de savoir que l'être, dans la plus grande universalité, se divise en métaphysique, en être par accident, et en être par soi. L'être par accident se divise d'autant de manières qu'une chose se dit d'une autre par accident, comme nous avons dit plus haut. L'être par soi se divise aussi, parce qu'il y a quelque chose dans l'ame et hors de l'ame. Pour savoir ce que c'est que l'être dans l'ame, il faut remarquer qu'une chose peut être dans l'ame de trois manières; la première effectivement, comme nous disons que l'édifice est dans l'esprit de l'architecte avant qu'il soit fait; la seconde subjectivement, comme nous disons que la science est dans l'ame, ou l'acte de l'intellection, ou le verbe qui sont dans l'ame, comme l'accident dans le sujet. Troisièmement, on dit qu'une chose est objectivement dans l'ame, comme le bois, objet de l'intellect, est dit être dans l'ame objectivement. Dans les deux premiers cas, l'être dans l'ame est un être réel, et je dis réel non en tant que le mot *res* vient de *reor, reris*, mais bien de *ratus, rata, ratum*, c'est-à-dire positif. Dans l'être pris de la troisième manière, c'est-à-dire comme étant objectivement dans l'ame, nous pouvons considérer deux choses, savoir, ce qui est objectivement dans l'intellect, comme le bois, et cela est encore une chose, ou ce qui convient seulement au bois, comme étant objectivement dans l'intellect, et ne

---

dinem, et tale potest de homine prædicari. Ad videndum prædicamenta, sciendum est quod prædicamentum, seu genus generalissimum dupliciter potest accipi. Uno modo. pro ipsa intentione prædicamentali, seu universalitatis. Alio modo, pro ipsa re, in qua talis intentio fundatur, ut dictum est. Primo modo, prædicamentum est ens rationis; secundo modo, est ens reale. Ad majorem autem notificationem horum sciendum est, quod ens in sua maxima universalitate dividitur, V. *Metaphys.*, in ens per accidens, et in ens per se. Ens autem per accidens tot modis dividitur, quot modis aliquid prædicatur per accidens, de quibus supra dictum est. Ens per se dividitur, quia quoddam est in anima, et quoddam extra animam. Ad sciendum autem quid sit ens in anima, nota quod tripliciter aliquid potest esse in anima. Uno modo effective, sicut dicimus quod arca est in mente artificis antequam fiat. Alio modo subjective, sicut dicimus quod scientia est in anima, vel actus intelligendi, vel verbum, quæ sunt in anima sicut accidens in subjecto. Tertio modo aliquid dicitur esse in anima objective, sicut lignum intellectus dicitur esse in anima objective. Duobus primis modis ens in anima est ens reale; et dico reale, non ut hoc nomen res dicitur a reor reris, sed ut dicitur a ratus rata ratum, id est firmum. Tertio modo sumpto ente, scilicet ut est objective in anima, in eo possumus duo considerare, scilicet id quod est objective in intellectu, puta lignum, et istud adhuc est res; vel illud

Digitized by Microsoft®

lui convient pas suivant l'être réel, savoir l'être abstrait de tel ou tel bois, et, dans ce cas, l'être dans l'ame n'est pas une chose, mais une intention à laquelle, en dehors de l'ame, rien ne correspond, si ce n'est pour le fondement éloigné, et c'est ainsi que l'être est attribué au non-être. Car nous disons que la cécité est dans l'œil. Or la cécité étant un non-être, comment a-t-elle l'être qui nous fait dire, c'est la cécité? Il est certain que ce n'est que l'être d'intention qui n'a rien à faire avec l'être réel, mais est en opposition manifeste avec lui. Et si on demande où se trouve subjectivement un tel être, on répond qu'il n'est nulle part. Si, en effet, il étoit en quelque chose subjectivement, ce seroit un accident, et par conséquent un être réel, mais il n'a l'être qu'objectivement. L'être réel se divise en dix prédicaments, qui sont les dix genres des choses. Et comme une chose est le fondement éloigné de l'intention, les prédicaments peuvent néanmoins être pris de deux manières, suivant cette double division. Mais pour bien connoître les prédicaments, il faut diviser l'être réel. Il faut observer ici que, quoique l'être ne puisse pas être genre, parce qu'il ne se trouve pas de différence contractive, il est néanmoins contracté par les modes d'être. Or, le mode d'être d'une chose peut se prendre de deux manières. Premièrement, en tant qu'il est la propriété réelle de quelque chose différente de lui, comme nous disons de quelqu'un, cet homme a un bon caractère, parce qu'il est doux et conciliant. Or, il est constant que la douceur et la concorde, que nous appelons des modes, sont des choses différentes de celui auquel elles appartiennent. Secondement, le mode est dit la chose conçue, en tant qu'elle est conçue sous un rapport relativement à elle-même, et dans un autre sens que les divers modes à considérer ne se prennent pas dans les modifications diverses qui se trouvent dans une chose, mais de l'ha-

---

quod convenit ligno solum, ut est objective in intellectu, et non convenit sibi secundum esse reale, scilicet esse abstractum ab hoc ligno et ab illo, et hoc modo ens in anima non est res, sed intentio; cui ei nihil extra animam respondet nisi pro fundamento remoto, et sic attribuitur esse non enti. Dicimus enim quod cæcitas est in oculo. Cum autem cæcitas sit non ens, quomodo ergo habet esse, quia dicimus cæcitas est? certe solum esse intentionis, quod nihil habet facere cum ente reali, sed opposito ab eo dividitur. Et si quæratur de tali ente ubi sit subjective, dicitur quod est nusquam. Si enim esset in aliquo subjective, esset accidens, et per consequens ens reale, sed solum habet esse objective. Ens autem reale dividitur in decem prædicamenta, quæ sunt decem genera rerum. Et quia res est fundamentum intentionis remotum, tamen secundum istam duplicem divisionem possunt dupliciter accipi prædicamenta. Ad sciendum autem prædicamenta, oportet dividere ens reale. Ubi nota quod licet ens non possit esse genus, quia non invenitur differentia contrahens, illud tamen contrahitur per modos essendi. Modus autem essendi alicujus rei potest accipi dupliciter. Uno modo, ut est proprietas realis alicujus realiter differens ab eo, sicut dicimus de aliquo : Iste habet bonum modum, quia est mansuetus vel concors. Constat autem quod mansuetudo et concordia, quas diximus modos, res sunt differentes ab eo cujus sunt. Secundo modo dicitur modus res concepta : uno modo respectu sui ipsius, ut est concepta; alio modo, qui quidem diversi modi conside-

Digitized by Microsoft®

bitude à diverses choses sous laquelle la chose est comprise. Par exemple la substance, en tant qu'elle est le sujet des accidents, est signifiée par le mode de substance, parce que substance vient de *substare;* mais en tant qu'elle ne dépend de rien d'antécédent sur quoi elle s'appuie, elle se comprend comme un être par soi, et ces modes sont ce qu'est la substance ne différant que par la seule raison de l'ame qui la conçoit suivant les diverses habitudes; cette raison n'est pas fictive, mais elle est prise de la chose, car elle est ainsi dans la chose. La substance, en effet, est supposée aux accidents et ne s'appuie sur aucun, néanmoins ce ne sont pas deux choses distinctes, il n'y a qu'une distinction de raison. C'est ce qui fait que ces modes sont un être réel, savoir la substance, laquelle est supposée aux accidents sans s'appuyer sur aucun, la distinction néanmoins est toute de raison. D'un autre côté, l'être se contracte par les modes, non que le mode soit quelque différence qui le contracte, mais parce que dans l'être réel, pris communément, se trouvent quelques êtres ayant entre eux divers modes d'être auxquels ne répond pas une seule et même chose, si ce n'est peut-être l'être en général. Or, les premiers modes par lesquels l'être est contracté sont, être par soi et être dans un autre. Etre par soi est le mode de prédicament de la substance, et être dans un autre est le mode des neuf autres prédicaments. L'être se contracte encore d'une autre manière par deux modes, dont l'un est d'être pour être, et ce mode comprend les trois prédicaments absolus, savoir la substance, la quantité et la qualité. Le second est d'être pour autre chose, et ce mode comprend les sept prédicaments respectifs, savoir, la relation, l'action, la passion, l'époque, le lieu, la situation et la possession, toutes choses dont nous déterminerons plus bas les différences. Or, il faut observer que la division de l'être

randi non sumuntur ex diversis in re existentibus, sed ex habitudine ad diversa, sub qua habitudine res intelligitur. Verbi gratia, substantia secundum quod est subjectum accidentium, significatur per modum substantiæ, quia substantia dicitur a substando; secundum autem quod a nullo priori dependet cui innitatur, significatur ut ens per se; et isti modi sunt idipsum quod substantia, differentes sola ratione animæ concipientis ipsam secundum diversas habitudines; quæ ratio non est ficta, sed accipitur a re, ita enim in re est. Nam et substantia substat accidentibus, et nulli innititur; tamen istæ non sunt duæ res distinctæ, sed distinctio inter ista solum est ex ratione. Unde tales modi sunt ens reale, scilicet substantia, quæ et substat accidentibus, et nulli innititur, distinctio tamen totum est a ratione. Contrahitur autem ens per modos, non quod modus sit aliqua differentia contrahens ipsum, sed quia in ente reali communiter sumpto inveniuntur aliqua entia habentia inter se diversos modos essendi, quibus non respondet una et eadem res, nisi forte ipsum ens in universali. Primi autem modi quibus contrahitur ens, sunt esse per se, et esse in alio. Esse autem per se est modus prædicamenti substantiæ; esse vero in alio est modus aliorum novem prædicamentorum. Alio modo adhuc contrahitur ens per duos modos, quorum unus est esse ad esse; et iste modus comprehendit tria prædicamenta absoluta, scilicet substantiam, quantitatem et qualitatem. Secundus est esse ad aliud, et iste modus comprehendit septem prædicamenta respectiva, scilicet relationem, actionem, passionem, quando, ubi, situm et habere : quæ omnia qualiter inter se

Digitized by Microsoft®

en dix prédicaments n'est pas une division d'univoque, mais d'analogie. En effet, l'être se dit analogiquement de ceux-ci, car il se dit *per prius* de la substance qui sauvegarde surtout sa réalité, tandis qu'il ne se dit des autres qu'en tant qu'ils sont quelque chose de la substance même ; la quantité est effectivement la matière étendue ou l'extension de la substance, et la qualité en est l'affection, c'est-à-dire la disposition, et ainsi des autres. C'est pourquoi l'être se dit d'eux, comme sain se dit de l'animal, de l'urine, de la médecine. L'être se divise donc en dix prédicaments, qui sont la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, l'époque, le lieu, la situation et l'habitude, dont nous allons parler succinctement. Nous commencerons par la substance.

CHAPITRE II.

Ce que c'est que la substance suivant l'intention logique.

La substance est un être existant par soi. Pour concevoir ce qu'il y a de spécial dans cette définition, il est bon de savoir que, malgré tout ce qui a été dit de l'être, c'est néanmoins ce qui se présente tout d'abord à notre intelligence. Car nous sommes raisonnables, c'est-à-dire discoureurs, et c'est presque toujours par le mode discursif que se forment les conceptions dans notre intellect. Ce sont d'abord des choses confuses qui se présentent à notre intelligence. En effet, nous sommes conduits de la puissance à l'acte par un moyen, c'est-à-dire par un acte imparfait, par lequel l'intellect ne conçoit pas une chose déterminée et se détermine en discourant à la perfection, comme il est possible qu'une chose soit comprise ; Aristote tire à ce sujet un exemple des choses sensibles dans le livre I de la Phys. En

---

differant, dicetur infra. Notandum est autem quod divisio entis in decem prædicamenta non est divisio univoci, sed analogi. Ens enim analogice dicitur de eis, per prius enim dicitur de substantia in qua maxime salvatur sua realitas ; de aliis vero dicitur in quantum sunt aliquid ipsius substantiæ. Quantitas enim est materia extensa, vel extensio substantiæ. Qualitas vero est ejus affectio, id est dispositio, et sic de aliis. Unde de eis prædicatur ens, sicut sanum prædicatur de animali urina et medicina. Dividitur ergo ens in decem prædicamenta, quæ sunt substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, quando, ubi, situs et habere seu habitus, de quibus sigillatim dicendum est, et primo de substantia.

CAPUT II.

Quid sit substantia secundum intentionem logicam.

Est autem substantia ens per se existens. Ad videndum particulam hujus descriptionis, sciendum quod licet de ente plura dicta sint, tamen ens est quod primo occurrit nostro intellectui. Nos enim sumus rationales, id est discursivi ; quicquid enim intelligimus, fere cum discursu intelligimus. Occurrunt autem intellectui nostro primo magis confusa. De potentia enim reducimur ad actum per medium, scilicet per actum imperfectum, quo intellectus non intelligit determinatam rem, et discurrendo determinat se ad perfectionem sicut possibile est intelligi rem, ut ponit Philosophus, I. *Physic.*, exemplum in sen-

Digitized by Microsoft®

apercevant quelque chose à une grande distance, je reconnois d'abord que c'est un corps, ensuite, en approchant je vois que c'est autre chose, je reconnois plus tard que c'est un homme, enfin que c'est Pierre. C'est ainsi que discourt notre intellect dans l'opération intellective. D'abord il conçoit que la chose est un être, ensuite qu'elle est une substance, plus tard qu'elle est un corps, et ainsi jusqu'à l'espèce la plus spéciale; mais ce qui est conçu le plus confusément, c'est l'être. Donc l'être est ce qui s'offre de prime-abord à notre intelligence. Et l'on voit ainsi de quelle manière se prend l'être dans la définition susdite de la substance. Mais comme on a dit que la substance est un être par soi, il faut observer qu'elle se divise au contraire par accident, comme nous disons que l'homme est animal par soi; or il est blanc par accident, et de cette matière il est pris présentement par soi; car la quantité et la qualité ne sont pas des êtres par accident, mais par soi, comme il a été dit, parce que l'être par soi se divise en dix prédicaments, l'être par soi se divise d'une autre manière par opposition à l'être dans un autre. Ce n'est que de cette seconde manière que l'être par soi convient à la substance, et c'est là son mode propre. Encore on peut dire que la substance est un être existant par soi, parce qu'il lui convient proprement d'exister, tandis qu'il convient aux autres accidents d'exister par elle. Comme le feu est chaud par soi, parce que toutes choses deviennent chaudes par lui, car sa propriété est d'être chaud. Mais il faut savoir que la substance se divise en matière, forme et composé. On ne dit pas proprement de la matière qu'elle est par elle-même, puisqu'elle n'a l'être que par la forme. De même on ne dit pas de la forme qu'elle est par soi, puisqu'elle n'a l'être que dans la matière. On dit au contraire du composé qu'il est par soi, je dis le composé avec toutes ses parties,

---

sibilibus. Videndo enim in magna distantia aliquid, primo percipio quod sit corpus, deinde accedendo video quod sit aliud, deinde cognosco quod sit homo, deinde quod sit Petrus. Sic intelligendo discurrit intellectus noster. Primo enim de re concipit quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, et sic usque ad speciem specialissimam. Confusius autem quod intelligi potest, est ens. Ens ergo est illud quod primo occurrit intellectui nostro. Et sic patet qualiter in prædicta notificatione substantiæ sumitur ens. Sed quia dictum est quod substantia est ens per se, notandum quod per se dividitur contra per accidens, sicut dicimus quod homo est animal per se, est autem albus per accidens, et hoc modo nunc sumitur hic per se. Nam quantitas et qualitas non sunt entia per accidens, sed per se, ut dictum est, quia ens per se dividitur in decem prædicamenta. Alio modo esse per se dividitur contra esse in alio. Secundo modo solum substantiæ convenit esse per se, et iste est modus proprius ejus. Vel potest dici quod substantia est ens per se existens, eo quod sibi proprie convenit existere; aliis vero accidentibus convenit existere per eam. Sicut ignis per se est calidus, quia omnia sunt calida per eum, est enim ejus proprietas esse calidum. Sciendum tamen est quod substantia dividitur in materiam, formam et compositum. Materia enim non dicitur proprie esse per se, cum non habeat esse nisi per formam. Similiter etiam forma non dicitur esse per se, cum solum habeat esse in materia. Compositum autem proprie dicitur esse per se, et dico compositum, scilicet integratum ex suis partibus; licet enim partes integrales sint compositæ,

Digitized by Microsoft®

car, quoique les parties intégrales soient composées, on ne dit pas néanmoins qu'elles sont par soi. Le composé est directement dans le prédicament, comme le dit Boëce dans le commentaire des prédicaments, malgré même qu'on puisse dire que la forme, la matière et les parties intégrales sont par soi, parce qu'elles ne sont pas dans un autre, comme l'accident dans un sujet. Il faut observer que quoique on décrive ici la substance composée, la substance peut cependant être composée de deux manières, savoir, la nature et le suppôt. Or, j'appelle cela nature, comme l'humanité, quant au suppôt, je ne le prends pas ici pour le singulier dans le genre de la substance, mais pour le concret de la nature, comme est l'homme. L'humanité, quoiqu'elle soit appelée forme, est cependant composée de matière et de forme, comme il a été dit plus haut; car l'humanité dit corps et ame. Cependant l'humanité ou une nature quelconque dit forme substantielle et matière, de sorte que, relativement à l'objet principal qu'elle signifie, elle écarte toute autre chose de la forme susdite et de la matière; mais il n'en est pas de même du suppôt qui est homme. L'homme, en effet, relativement à l'objet principal qu'il signifie, dit ayant l'humanité, ou ayant une telle forme et une telle matière que signifie l'humanité. Et comme ce qui a l'humanité peut être un suppôt non humain, comme on le voit de l'humanité du Christ, qui est fondée sur le suppôt divin, ou avoir d'autres choses, par exemple des accidents que l'humanité sépare complètement; c'est pourquoi le suppôt et la nature sont différents dans les créatures. Et comme la nature, par exemple l'humanité, est quelque chose de spécial existant dans celui qui l'a, quoiqu'elle soit composée, il ne lui convient pas cependant d'être par soi. C'est donc proprement qu'est dite être par soi la substance composée qui est suppôt, et celle-là est la cause

---

non tamen dicuntur proprie esse per se. Compositum enim directe est in prædicamento, ut Boetius in *Commentario Prædicamentorum* dicit, licet etiam possit dici quod forma, et materia et partes integrales sint per se, quia non sunt in alio, sicut accidens in subjecto. Notandum quod licet hic describatur substantia composita, tamen dupliciter potest esse substantia composita, scilicet natura et suppositum. Dico autem hoc naturam, ut est humanitas, suppositum autem non sumo hic pro singulari in genere substantiæ, sed pro concreto naturæ, ut homo. Humanitas enim licet forma dicatur, est tamen composita ex materia et forma, ut supra dictum est; dicit enim humanitas animam et corpus. Ita tamen humanitas, sive quæcumque natura dicit formam substantialem et materiam, quod de suo principali significato præscindit omne aliud a prædicta forma et materia; non autem sic est de supposito quod est homo. Homo enim de suo principali significato dicit habens humanitatem, seu habens talem formam et materiam, quam dicit humanitas. Et quia habens humanitatem potest esse suppositum non humanum, ut patet de humanitate Christi, quæ suppositatur supposito divino, vel potest habere aliqua alia, puta accidentia, quæ humanitas omnino præscindit, ideo in creaturis differunt suppositum et natura. Et quia natura, puta humanitas, est quid habitum existens in habente, licet sit composita, tamen sibi non proprie convenit esse per se. Proprie ergo ens per se dicitur substantia composita, quæ est suppositum, et hæc est causa quare genera et species substantiæ sumun-

Digitized by Microsoft®

pourquoi les genres et les espèces de la substance sont pris au concret et non abstractivement, tandis qu'il n'en est pas de même des autres prédicaments. Mais la forme substantielle, qui est une partie du composé, ne soutient pas de soi les accidents, mais bien le composé; au contraire la forme, qui est nature, essence et humanité, quoiqu'elle soit composée de matière et de forme, se suppose cependant aux accidents dans l'objet qu'elle caractérise. Les autres accidents sont tels que leurs genres et leurs espèces sont des formes, quoiqu'elles ne forment pas avec le sujet une unité par soi. C'est dit ensuite quelque chose d'existant. Il faut observer ici que, dans les créatures, l'être de l'essence et l'être de l'existence actuelle diffèrent réellement, comme deux choses diverses. En voici la preuve : ce qui est en dehors de l'essence d'une chose en diffère réellement; or l'être de l'existence actuelle est en dehors de l'existence de la chose, car la définition indique toute l'essence de la chose; or l'être de l'existence actuelle est en dehors de la définition, car dans la définition on ne met que le genre et la doctrine, et l'on ne dit nullement si la chose définie existe ou n'existe pas. La chose devient encore plus évidente. Il est impossible de concevoir quelque chose sans concevoir les choses qui sont de son essence. Cependant il est constant que je conçois une rose sans concevoir si elle est ou non actuellement. Donc être en acte ou l'être de l'existence actuelle diffère réellement de l'essence. C'est pourquoi, sous le premier rapport, il y a une composition de l'être et de l'essence, qui n'est pas la composition de la matière et de la forme, mais bien la composition de deux principes du suppôt dont l'essence est la puissance, et l'être l'acte, d'où l'être, par rapport à l'essence, est dit accident, parce qu'il est en dehors de l'essence de la chose, et est appelé substance, parce qu'il est dans le genre de la

---

tur in concreto, et non in abstracto, non autem aliorum prædicamentorum. Forma autem substantialis, quæ est pars compositi, de se non substat accidentibus, sed compositum; forma vero quæ est natura seu essentia, et humanitas, quamvis sit composita ex materia et forma, tamen in suo significato præscindit substare accidentibus. Alia vero accidentia ita se habent, quod eorum genera et species sunt formæ, cum tamen ex eis cum subjecto non sit unum per se. Dicitur autem postea quid existens. Ubi nota quod in creaturis esse essentiæ et esse actualis existentiæ differunt realiter, ut duæ diversæ res. Quod sic patet : illud enim quod est extra essentiam alicui, differt realiter ab ea; esse autem actualis existentiæ est extra essentiam rei, nam diffinitio indicat totam essentiam rei; esse autem actualis existentiæ est extra diffinitionem, quia in diffinitione ponitur solum genus et doctrina, et nulla fit mentio, utrum res diffinita existat vel non existat. Apparet etiam hoc manifeste. Nam impossibile est posse intelligere aliquam rem, non intelligendo ea quæ sunt de essentia ejus; tamen constat quod ego intelligo rosam non intelligendo utrum actu sit vel non. Ergo actu esse, vel esse actualis existentiæ differt realiter ab essentia. Unde circa primum in quacumque substantia creata est compositio esse et essentia, quæ non est compositio materiæ et formæ, sed est compositio duorum principiorum suppositi, quorum essentia est potentia, et esse est actus; unde esse respectu essentiæ dicitur accidens, quia est extra essentiam rei, et dicitur substantia, quia est in genere

Digitized by Microsoft®

substance, comme principe du suppôt, et il est simplement acte, parce que, dans le genre de la substance, quoiqu'il ne soit point forme, laquelle est acte de la matière et un acte *secundum quid*, parce que l'essence en laquelle il survient n'est pas une pure puissance comme est la pure matière. Néanmoins il est bon de savoir que l'être de l'essence convient *à priori* aux espèces, parce que, comme il a été dit, la seule espèce est définie, et la définition signifie l'être de l'essence, et se dit *à posteriori* de l'individu, ou autrement lui convient. Or l'être de l'existence convient *à priori* aux individus. En effet, si l'on enlève l'être des individus, il est impossible qu'il reste autre chose, comme le dit Aristote dans le livre des Prédicaments; il convient *à posteriori* aux espèces elles-mêmes. C'est pourquoi exister se dit du genre et de l'espèce, comme des accidents communs. De même, en effet, qu'on dit, l'homme existe, parce que Pierre existe, de même aussi l'homme court, parce que Pierre court.

CHAPITRE III.

De la première et de la seconde substance; ce que c'est; de l'ordre de la substance.

La substance se divise en première et seconde. La substance première est celle qui est dite subsister proprement, principalement et dans la plus grande compréhension, qui n'est pas dans le sujet et ne se dit pas de lui. Pour comprendre cette définition, il faut savoir que subsister se dit en deux sens, savoir, subsister sous les accidents, ainsi que nous le disons, parce que la substance subsiste sous les accidents, et subsister sous les universaux, comme nous disons que ce qui est moins universel subsiste sous ce qui est plus universel; car cette subsistance est dans l'ordre prédicamentel. Si l'on prend le mot subsister dans le premier sens, la substance première subsiste

---

substantiæ sicut principium suppositi, et est actus simpliciter, quia in genere substantiæ; licet non sit forma, quæ est actus materiæ, et est actus secundum quid, quia essentia cui advenit, non est pura potentia, sicut est pura materia. Sciendum tamen est quod esse essentiæ per prius convenit speciebus, quia ut supra dictum est, sola species diffinitur, et diffinitio significat esse essentiæ, et per posterius dicitur de individuo, seu convenit ei. Esse autem existentiæ per prius convenit individuis. Ablato enim esse individuorum, impossibile est aliquid aliud remanere, ut Philosophus dicit in lib. *Prædicamentorum;* posterius autem convenit ipsis speciebus. Unde existere sic de genere et specie dicitur, sicut accidentia communia. Sicut enim dicitur, homo existit, quia Petrus existit; sicut homo currit, quia Petrus currit.

CAPUT III.

De prima et secunda substantia, quid sint, et de ordine substantiæ.

Dividitur autem substantia in primam et secundam. Est autem prima substantia, quæ proprie, principaliter et maxima dicitur substare, quæ nec in subjecto, nec de subjecto dicitur. Ad videndum autem prædictam descriptionem, sciendum est quod substare dicitur dupliciter, scilicet pro substare accidentibus, sicut dicimus quod substantia substat accidentibus; et pro substare universalibus, sicut dicimus quod minus universale substat magis universali, stat enim sub eo in ordine prædicamentali.

Digitized by Microsoft®

proprement. En effet, ainsi que nous l'avons dit plus haut, une chose est proprement inhérente à une autre qui lui est inhérente par soi, et non par une autre, comme la chaleur est proprement inhérente au feu, de même il est inhérent à la substance première de subsister sous les accidents. Car, quoique la superficie subsiste sous la couleur, la ligne sous la courbure, elle n'a point une telle manière de subsister par soi, mais bien par une autre, savoir la substance première. En enlevant, en effet, à la superficie et à la ligne l'inhérence qu'elle a relativement à la substance en acte et en aptitude, il n'y aura plus ni superficie, ni ligne. Elles subsistent donc sous les accidents, parce que la substance première leur est subsistante. Donc le propre de la substance première est de subsister sous les accidents. D'où il suit que subsister sous les accidents est une qualité qui convient principalement et avant tout à la substance première. En effet, une chose convient avant tout à une autre qui lui convient à elle-même et non par une autre. Car il ne convient pas primairement à Pierre d'être risible, parce que cela lui convient par autre chose, c'est-à-dire par homme, d'où il convient à l'homme primairement d'avoir la faculté de rire. Ainsi, quoique subsister sous les accidents convienne à la substance première et à la seconde, cela néanmoins ne convient que secondairement aux substances secondes, savoir aux genres et aux espèces, parce que cela leur convient par des individus, qui sont les substances premières. En effet, l'homme ne court que parce que Pierre ou Sortès court, et l'on voit par là de quelle manière la substance première subsiste proprement et principalement. Mais on dit qu'elle subsiste surtout, et l'on prend subsister dans le second sens, c'est-à-dire pour être sous une autre, comme ce qui est moins universel sous ce qui est plus universel. Or, comme les substances premières sont sou-

---

Unde majus universale de minus universali prædicatur. Si substare sumatur primo modo, sic prima substantia proprie substat. Sicut enim supra dictum est, illud inest alicui proprie, quod inest per se ei, et non per aliud, sicut calor proprie inest igni, sic eodem modo inest primæ substantiæ substare accidentibus. Licet enim superficies substet colori, et linea curvitati, tale substare habet non per se, sed per aliud, scilicet per substantiam primam. Remota enim inhærentia superficiei et lineæ, quam habet ad primam substantiam actu et aptitudine, non erit superficies nec linea. Substant igitur accidentibus, quia substantia prima substat eis. Proprium ergo primæ substantiæ est substare accidentibus. Ex quo sequitur quod substare accidentibus insit principaliter et primo substantiæ primæ. Illud enim primo convenit alicui, quod convenit sibi, et non per aliud. Petro enim non convenit primo esse risibile, quia sibi per aliud, scilicet per hominem, unde homini convenit primo esse risibile. Sic licet substare accidentibus conveniat substantiæ primæ et secundæ, tamen secundis substantiis, scilicet generibus et speciebus, convenit secundario, quia convenit eis per individua, quæ sunt primæ substantiæ. Non enim homo currit, nisi quia Petrus vel Sortes currit, et sic patet qualiter prima substantia substat proprie et principaliter. Sed dicitur quod substat maxime, et sumitur substare secundo modo, scilicet pro esse sub alio, sicut minus universale sub magis universali. Cum autem primæ substantiæ subjiciantur omnibus speciebus et generibus quæ sunt supra se, species

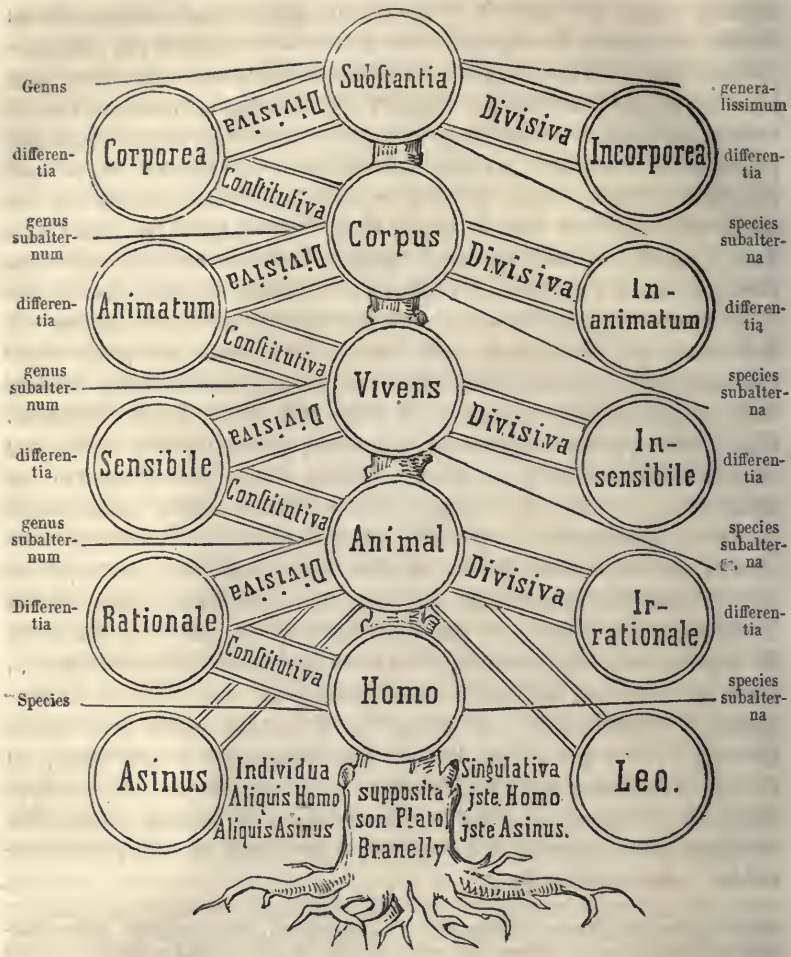
Digitized by Microsoft ®

mises à toutes les espèces et à tous les genres qui sont au-dessus d'elles, et comme les espèces et les genres ne subissent pas une subjection égale, il s'ensuit que les substances premières sont dites dans ce sens subsister, surtout par rapport aux substances secondes. On dit ensuite qu'elles ne se disent pas du sujet, parce qu'elles ne sont pas prédicables des autres, comme les espèces et les genres, et ne sont pas dans le sujet, parce qu'elles ne sont pas des accidents. Car les accidents seuls sont dans le sujet, dans le sens que l'on prend être dans le sujet, et c'est ainsi que s'explique la définition de la substance première ou de l'individu. On appelle substances secondes les espèces et les genres qui sont dans le prédicament de la substance. Quant aux différences qui tombent de côté, on ne les nomme pas proprement des substances, parce qu'elles ne sont pas proprement dites existant dans le prédicament, si ce n'est peut-être d'une façon réductive. Elles sont appelées substances secondes, parce qu'elles subsistent secondairement sous les accidents, comme il a été dit. Or, parmi les substances secondes, les espèces sont regardées comme possédant la qualité de substance plus que les genres, non que la substance reçoive plus et moins, comme il sera dit plus loin, mais bien parce que les espèces sont plus subsistantes que les genres dans l'un et l'autre mode de subsistance, comme on peut le déduire de ce qui a été dit. Pour les espèces les plus spéciales, elles sont également dites substances, parce qu'elles ont une subsistance égale pour tout; tel est l'enseignement relativement aux premières et aux secondes substances. Quant à l'ordre qui existe dans le prédicament de la substance, on peut le voir dans l'arbre de Porphyre que nous plaçons ici, quoique nous ne l'estimions pas d'une vérité complète, car animal raisonnable n'est pas genre, comme il le suppose, et les dieux ne sont pas raisonnables, ainsi qu'il le dit.

---

vero et genera non subsunt tot. Ergo primæ substantiæ respectu secundarum isto modo maxime dicuntur substare. Dicitur postea quod non dicuntur de subjecto, quia non sunt prædicabilia de aliis, sicut species et genera, et non sunt in subjecto, quia non sunt accidentia. Sola enim accidentia sunt in subjecto, ut hic sumitur esse in subjecto, et sic patet descriptio primæ substantiæ seu individui. Secundæ vero substantiæ dicuntur species et genera, quæ sunt in prædicamento substantiæ. Differentiæ vero, quæ cadunt ex latere, non proprie dicuntur substantiæ, quia non proprie dicuntur esse in prædicamento, nisi forte reductive. Dicuntur autem secundæ substantiæ, quia secundo, ut dictum est, substant accidentibus. Inter secundas autem substantias dicuntur magis substantiæ species quam genera, non quod substantia suscipiat magis et minus, ut infra dicetur, sed quia utroque modo substandi magis substant species quam genera, ut ex dictis haberi potest. Species vero specialissimæ dicuntur æqualiter substantiæ, quia æqualiter omnibus substant, et sic patet de primis et secundis substantiis. Qualiter autem prædicamentum substantiæ sit ordinatum, patet in arbore Porphyrii, quam gratia exempli ponimus, licet non in toto reperiam eam veram. Nam rationale animal non est genus, ut ipse ponit, nec dii sunt rationales, ut ipse dicit.

Digitized by Microsoft®



CHAPITRE IV.

La substance ne reçoit point la contrariété, ni le plus et le moins, quoiqu'elle soit sujet de l'un et de l'autre par le changement qui s'opère en elle.

Il reste maintenant à parler des communautés et des propriétés de la substance. La substance a deux choses communes avec quelques ac-

---

CAPUT IV.

Quod substantia non suscipit contrarietatem, nec magis et minus, licet sit subjectum utriusque per sui mutationem.

Restat nunc dicere de communitatibus et proprietatibus substantiæ. Habet autem substantia duo communia cum aliquibus accidentibus, scilicet quod non suscipit contrarietatem, et quod non suscipit magis et minus. Ad quæ intelligenda sciendum est, quod quædam formæ habent in se la-

Digitized by Microsoft®

cidents, elle ne prend pas de contrariété, ni le plus et le moins. Pour comprendre cela il faut savoir que certaines formes ont en soi de la latitude, tandis qu'il en est d'autres qui n'en ont pas, et ces formes qui ont de la latitude ont par là même la contrariété, quoique cela ne soit pas toujours vrai en toutes. Pour connoître cette latitude, il faut remarquer que dans les choses spirituelles l'augment se transfère de la quantité corporelle; or on appelle grand dans la quantité corporelle ce qui conduit à la perfection normale de la quantité. C'est pour cela qu'une quantité est réputée grande dans l'homme, tandis qu'elle ne l'est pas dans l'éléphant. De même dans les formes on appelle une chose grande en raison de la perfection. Or, on peut considérer de deux manières la perfection d'une forme, ou par rapport à la forme elle-même, ou par rapport à la participation du sujet. Sous le premier rapport, la forme est dite petite ou grande, comme une petite blancheur. Sous le second rapport elle est dite plus ou moins, comme plus ou moins blanc. Donc les formes qui sont d'elles-mêmes indéterminées, comme étant plus ou moins, plus parfaitement ou moins parfaitement dans le sujet, ces formes sont dites avoir la latitude dont nous avons parlé, et les degrés d'intention ou de rémission que nous avons dit. Pour savoir quelles sont ces formes, remarquez bien qu'on peut considérer trois choses dans une forme; d'abord, si l'agent peut avoir différents rapports avec elle; secondement, si le sujet qui la reçoit a parfois plus ou moins de dispositions pour elle; troisièmement, la manière dont cette forme participe au sujet. C'est pourquoi les formes dans lesquelles l'agent n'a pas divers rapports, et dans lesquelles le sujet est quelquefois plus, d'autres fois moins disposé, ces formes, dis-je, n'ont point la latitude susdite; mais elles sont toujours reçues dans le sujet dans la dernière perfection de leur espèce, par exemple :

---

titudinem, quædam vero non, et quia quædam formæ habent prædictam latitudinem, ideo habent contrarietatem, licet non semper sit verum in omnibus. Ad sciendum autem prædictam latitudinem, nota quod in rebus spiritualibus augmentum tranfertur a quantitate corporali, dicitur autem in quantitate corporali aliquid magnum, secundum quod ad debitam perfectionem quantitatis perducitur. Unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Sic etiam in formis dicitur aliquid magnum ex hoc quod est perfectum; perfectio autem formæ dupliciter potest considerari, vel secundum ipsam formam, vel secundum participationem subjecti. Primo modo, dicitur ipsa forma parva vel magna, ut parva albedo. Secundo modo dicitur magis vel minus, ut magis vel minus album. Formæ ergo quæ de se indeterminatæ sunt, ut magis vel minus, seu perfectius et imperfectius sint in subjecto, illæ formæ dicuntur prædictam habere latitudinem, et prædictos gradus intensionis et remissionis; ad sciendum autem quæ sint illæ formæ, nota quod in forma tria possumus considerare. Primo, si agens potest se diversimode habere ad eam. Secundo, si subjectum eam recipiens, aliquando sit magis vel minus dispositum ad ipsam. Tertio, qualiter ipsa forma participatur a subjecto. Unde in illis formis in quibus agens non se habet diversimode, nec aliquando subjectum est magis, et aliquando minus dispositum : illæ formæ non habebunt prædictam latitudinem, sed in ultima perfectione suæ speciei, semper recipiuntur in

Digitized by Microsoft®

si l'air étoit toujours disposé de la même manière à recevoir la lumière et si l'agent qui illumine l'air étoit toujours dans le même état, l'air ne recevroit jamais plus ou moins de lumière et ne seroit jamais plus ou moins illuminé; mais comme il y a des variations dans ces deux choses, il y en a aussi dans la lumière. Or, comme dans les formes substantielles l'agent est toujours dans le même état, et le sujet qui est la matière première dans des dispositons identiques, la forme substantielle n'a point la latitude susdite. Il n'est pas nécessaire de prouver que la matière première est toujours également disposée, parce que c'est évident. C'est également évident pour l'agent ou producteur de la forme substantielle. En effet, quoique cet agent se produise sous différents rapports en écartant les dispositions contraires de la matière elle-même, et qu'il le fasse en vertu des formes accidentelles ou qualités, il introduit néanmoins la forme substantielle en vertu de sa forme substantielle qui est toujours uniforme dans toutes les choses générales de la même espèce. On peut déduire la même chose et de la même manière relativement aux passions propres qui se produisent toujours avec le sujet; et à leur égard le sujet revêt une certaine activité, comme il a été dit plus haut. Telles sont donc les formes tant substantielles que les propres passions, parce que l'agent ne change pas d'état pour les produire, et parce que le sujet qui les reçoit est toujours disposé de la même manière relativement à la forme, quand même l'agent seroit dans des rapports différents, il faut considérer la troisième chose qui a été dite, savoir quelle est la participation de la forme avec le sujet. Car si la participation s'opère sous le rapport de l'indivisibilité, cette forme ne recevra ni le plus ni le moins, comme il est évident à l'égard des espèces du nombre qui consistent dans une indivisible unité, et à l'égard des espèces de la

subjecto. Verbi gratia, si enim aer esset semper eodem modo dispositus ad recipiendum lucem, et illuminans aerem eodem modo semper se haberet, nunquam lumen in aere reciperetur magis nec minus, nec aer esset magis vel minus illuminatus; sed quia aliquod istorum variatur, ideo aliter se habet de lumine. Cum autem in formis substantialibus semper eodem modo se habeat agens, et subjectum, quod est materia prima, sit semper æque dispositum, forma ergo substantialis non habebit latitudinem prædictam. Quod ipsa materia prima sit semper æque disposita, non oportet probare quia clarum est. De agente vero seu producente formam substantialem patet. Licet enim tale agens diversimode se habeat abjiciendo disponens contrarias ab ipsa materia, et hoc faciat virtute formarum accidentalium seu qualitatum, tamen formam substantialem introducit virtute suæ formæ substantialis quæ uniformiter se habet in omnibus generalibus ejusdem speciei. Et idem et eodem modo potest concludi de propriis passionibus, quæ simul cum subjecto producuntur, etsubjectum respectu earum aliquo modo se habet active, ut supra dictum est. Tales igitur formæ, tam substantiales quam proprie passiones, quia agens ad eas producendas non se habet diversimode, et quia subjectum eas recipiens semper eodem modo dispositum, ad formam vel agens adhuc diversimode se haberet, oportet considerare tertium quod dictum est, scilicet qualiter ipsa forma participatur a subjecto. Nam si participatur secundum rationem indivisibilitatis, talis forma non suscipiet magis nec minus, sicut patet de speciebus numeri, quæ consistunt in indivisibili unitate. Et

Digitized by Microsoft®

quantité suivant les nombres, comme la double, la triple coudée, de quelques relations, comme le double, la moitié, des figures, comme le trigone, le tétragone; et comme toutes les quantités et figures sont reçues de cette manière dans le sujet, il s'ensuit que la quantité, les figures et ces relations ne reçoivent ni le plus, ni le moins. Et ce n'est pas seulement des quantités ainsi considérées, mais tout simplement de la quantité, comme la ligne, la surface et le corps qu'il est vrai de dire qu'elle ne reçoit ni le plus, ni le moins. La raison en est que la perfection et l'imperfection de la quantité se prend suivant l'extension plus ou moins grande, en vertu de laquelle une chose est dite plus ou moins; or, le plus ou le moins de grandeur de l'extension ne suffit pas pour faire dire qu'une chose est plus ou moins, parce qu'on ne le dit pas suivant l'extension, ainsi qu'on le voit dans les autres formes dans lesquelles il y a extension et non intention, comme dans les formes des êtres inanimés et des brutes dont les formes ont de l'extension, et ne se disent pas suivant le plus et le moins. On voit donc quelles sont les formes qui reçoivent le plus et le moins et celles qui ne le reçoivent pas, parce que ce sont celles qui, ayant la latitude susdite, reçoivent le plus et le moins. On connoît de suite par là quelles sont les formes qui reçoivent la contrariété et celles qui ne la reçoivent pas, car nulle forme ne reçoit la contrariété si elle ne reçoit le plus et le moins. Sur quoi il faut remarquer que parmi les formes qui ont la latitude susdite, quelques-unes ne l'ont qu'en conservant la même espèce, et d'autres dans le genre et l'espèce. Car les degrés de latitude sont tels jusqu'au dernier où la forme se conserve; si la forme dépasse ce degré elle changera l'espèce, et le genre restera le même; dans cette espèce aussi elle a un degré, jusqu'à ce qu'elle arrive au dernier, et si elle venoit à le dépasser, elle ne seroit plus dans la

---

de speciebus quantitatis continuæ, secundum numeros, ut bicubitum, tricubitum, et de aliquibus relationibus, ut duplum et dimidium, et de figuris, ut trigonum et tetragonum; et quia omnes quantitates et figuræ sic recipiuntur in subjectis, ideo quantitas et figuræ et hæ relationes non suscipiunt magis nec minus. Non solum autem de quantitatibus sic consideratis, sed simpliciter loquendo de quantitate, ut linea, superficies et corpus, verum est quod non suscipit magis nec minus. Cujus ratio est, quia perfectio et imperfectio quantitatis est secundum majorem vel minorem extensionem, secundum quam aliquid dicitur magis aut minus, non autem major vel minor extensio est causa sufficiens quod aliquid dicatur magis vel minus, quia non dicitur esse secundum extensionem, ut patet in aliis formis, in quibus est extensio, et non intensio, sicut in formis inanimatorum et brutorum, quorum formæ sunt extensæ, et non dicuntur secundum magis et minus. Patet ergo quæ formæ suscipiunt magis et minus, et quæ non, quia videlicet habentes prædictam latitudinem suscipiunt magis et minus. Ex his scitur statim quæ formæ recipiunt contrarietatem, et quæ non, nulla enim forma quæ non recipit magis et minus, recipit contrarietatem. Ubi nota quod formarum, quæ habent latitudinem prædictam, quædam habent eam solam servando eamdem speciem, quædam vero in genere et in specie. Nam tales gradus latitudinis sunt usque ad ultimum, in quo salvatur species illa, quem gradum si transeat forma variabit speciem, et remanebit sibi idem genus, et in ista secunda specie habet etiam gradum, quamdiu perveniat ad ultimum, quem si transcenderet,

Digitized by Microsoft®

même espèce. Par exemple, il y a des degrés dans la couleur jaune, qui peut devenir de plus en plus jaune jusqu'à ce qu'elle arrive au rouge, et quoique le rouge soit d'une espèce différente du jaune, ces deux couleurs sont néanmoins du même genre. Elles s'accordent en ce qu'elles participent de la lumière incorporée, et du rouge on passe au noir jusqu'au dernier degré de noir, lequel ne peut être dépassé dans le même genre. Si l'on affoiblit la couleur jaune, elle devient pâle, puis blanche, et ces formes de ces deux degrés, savoir la blancheur et la noirceur, sont contraires. Remarquez que plusieurs modernes pensent que deux degrés font une contrariété, comme la blancheur et la rougeur, le blanc et le plus blanc. Suivant eux il y a deux sortes de contrariété, savoir la complète et l'incomplète. La première existe entre les extrêmes les plus éloignés, savoir la plus grande blancheur et la plus grande noirceur; la seconde se trouve entre les degrés mitoyens, parce que deux degrés numériquement distincts ne sont pas compatibles ensemble et dénominativement dans la même partie du sujet, comme les degrés de dualité et les degrés de trinité, et ainsi de chacun des autres. C'est pourquoi cette latitude, qui consiste à participer au sujet plus ou moins parfaitement, suit les formes ou à raison de la forme, ou à raison du sujet. A raison de la forme, ainsi qu'on le voit dans les couleurs, car la lumière incorporée produit les espèces contraires par le plus ou le moins de participation. Car l'espèce qui participe le plus à cette lumière, comme la blancheur, est contraire à l'espèce qui y participe plus imparfaitement, comme la noirceur, et ici il y a contrariété. Quand elle ne participe pas dans cette latitude à raison de la forme, mais seulement à raison du sujet, comme on le voit dans ce qui est plus ou moins illuminé, une telle forme alors, quoique recevant le

non esset in eadem specie. Verbi gratia, croceum habet gradus, et fit magis croceum quamdiu veniat et fiat rubeum, et licet rubedo sit alia species quam croceitas, sunt tamen ejusdem generis. Conveniunt enim in hoc quod est participare lucem incorporatam, et de rubeo venitur ad nigrum usque ad ultimum gradum nigri, qui in eodem genere transcendi non potest. Si etiam croceitas remittatur, fit palliditas, et postea albedo, et istæ formæ istorum duorum graduum, scilicet albedo et nigredo, sunt contrariæ. Nota quod multi moderni tenent quod duo gradus faciunt unam contrarietatem, sicut albedo et rubedo, albus et magis albus. Et apud ipsos duplex est contrarietas, scilicet completa et incompleta. Prima est inter extrema maxime distantia, scilicet inter albedinem summam et nigredinem summam. Secunda est inter gradus medios, quia duo gradus distincti numero non compatiuntur se ad invicem et denominative in eadem parte subjecti, sicut gradus ut duo et gradus ut tria, et sic de singulis. Unde talis latitudo, scilicet perfectius et imperfectius, participari a subjecto sequitur formas aut ratione formæ, aut ratione subjecti. Ratione formæ, ut patet in coloribus, nam lux incorporata magis vel minus participata causat species contrarias. Nam species, quæ perfectius participat de tali luce, puta albedo, est contraria speciei, quæ imperfectius talem lucem participat, puta nigredo, et in talibus invenitur contrarietas. Quando vero tali latitudine non participat ratione formæ, sed solum ratione subjecti, ut patet de magis vel minus illuminato, tunc talis forma, licet recipiat magis vel minus, tamen non habet contrarium, lumini enim nihil est

Digitized by Microsoft ®

plus et le moins, n'a néanmoins rien de contraire, parce que rien n'est contraire à la lumière, et pourtant il est constant que l'air est parfois plus et parfois moins illuminé. Car partout où il y a contrariété, il y a plus et moins, avec la latitude susdite dans les formes. Partout où cette latitude ne se trouve pas, il n'y a pas de vraie contrariété ; je dis de vraie contrariété, parce qu'on appelle contraires certaines choses qui sont opposées suivant l'état et la privation, comme raisonnable et irraisonnable, pair et impair, ainsi que nous l'avons dit, et dans chaque genre il y a une première contrariété, qui n'est pas vraiment une contrariété, mais bien plutôt habitude et privation ; ce que je dis là, je le dis aussi de tous les contraires immédiats, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas une opposition de contrariété, quoiqu'ils soient l'habitude et la privation. C'est de cette manière que la santé et la maladie sont opposées, car si la santé est l'équilibre des humeurs, et la maladie l'absence de cet équilibre, comme il y a opposition de privation entre ce qui est égal et ce qui est inégal, il seroit plus juste de dire que la santé et la maladie sont opposées par manière d'état et de privation que par contrariété; c'est pour cela qu'on ne leur reconnoît pas de moyen terme.

Il est bon de savoir que bien que, comme il a été dit, on trouve en quelques choses la latitude et le degré, il ne faut pas néanmoins comprendre que lorsqu'une forme prend de l'intensité, cet accroissement se fait par l'addition d'un degré à un autre, de manière qu'il y ait deux degrés distincts, dont l'un est ajouté à l'autre et pourroit être distinctement désigné, tandis que cet accroissement s'opère dans ce sens qu'une forme imparfaite devient parfaite, de sorte que cette forme parfaite a quelque chose de plus qu'avant, non quant aux parties susceptibles de désignations distinctes, mais virtuellement, de manière que le premier degré est contenu dans le second virtuellement,

---

contrarium ; et tamen constat quod aer est aliquando magis illuminatus et aliquando minus. Ubicumque enim est contraietas, ibi est magis et minus, et latitudo prædicta in formis. Ubicumque vero talis latitudo non est, ibi non est vera contrarietas. Et dico vera contraietas, quia quædam dicuntur contraria, quæ opponuntur secundum habitum et privationem, sicut rationale et irrationale, par et impar, sicut dicimus, et in unoquoque genere est una prima contrarietas, quæ non est vere contrarietas, sed magis est habitus et privatio, et hoc idem dico de omnibus contrariis immediatis, scilicet quod non opponuntur vere contrarie, licet sint habitus et privatio. Sanitas enim et ægritudo sic opponuntur; nam, si sanitas est humorum æqualitas, et ægritudo inæqualitas, et quia æquale et inæquale opponuntur privative, melius diceretur quod sanitas et ægritudo opponuntur per modum habitus et privationis quam contrarie, et hæc est causa quare non dicuntur habere medium.

Sciendum est autem, licet, ut dictum est, in aliquibus inveniatur latitudo et gradus, non tamen est intelligendum, quod cum una forma intenditur, augeatur per additionem gradus ad gradum, ita quod sint ibi duo gradus distincti quorum unus addatur alteri, et posset ab eo distincte signari, sed fit tale augmentum in quantum forma imperfecta sit perfecta, ita quod ipsa perfecta habet plusquam prius non secundum partes signabiles diversas, sed virtute, ita quod primus gradus conti-

Digitized by Microsoft®

comme l'imparfait est contenu dans le degré parfait. On voit par là que, comme la substance ne reçoit pas le plus ou le moins, ainsi qu'il a été dit, il n'y a rien de contraire à la substance. Ainsi se connoissent les communautés de la substance. Le propre de la substance est d'être susceptible des contraires suivant son changement. Or, on dit que c'est là le propre de la substance parce que cela ne convient qu'à elle seule par soi. Car s'il est certaines choses auxquelles on attribue cette qualité de recevoir les contraires, comme la ligne est appelée droite ou courbe, néanmoins la ligne ne reçoit ces modifications qu'à raison de la substance. On allègue encore le langage et l'opinion qui sont vrais quelquefois et d'autres fois faux. A cela Aristote répond que cela n'arrive pas à raison du changement du langage ou de l'opinion, parce que le langage et l'opinion ne changent pas, si Socrate étant assis, vient à se lever, mais bien la chose, car ce n'est pas par un changement opéré en elle que la substance est dite susceptible des contraires, mais par un changement de la chose significative. Une semblable propriété ne convient donc qu'à la substance, et si elle convient à d'autres choses, c'est à raison de la substance dans laquelle elles ont leur être, comme on le voit par rapport à la superficie qui est susceptible de blancheur et de noirceur, à l'essence de laquelle il appartient d'être dans la substance en acte ou en aptitude, ainsi qu'on l'a dit plus haut; tel est le prédicament de la substance.

---

netur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in secundo virtute, sicut imperfectum continetur in gradu perfecto. Ex istis patet quod, quia substantia non suscipit magis vel minus, ut dictum est, quod substantia nihil est contrarium. Et sic patent communitates substantiæ. Proprium autem substantiæ est, quod secundum sui mutationem sit susceptibilis contrariorum. Dicitur autem hoc esse proprium substantiæ, quia sibi soli per se convenit. Nam si aliqua dicuntur suscipere contraria, sicut linea dicitur recta vel curva, tamen linea non suscipit ista nisi ratione substantiæ. Datur enim instantia de oratione et opinione, quæ eadem manens, aliquando est vera, aliquando est falsa. Ad quam respondet Philosophus, quod hoc non fit secundum mutationem orationis vel opinionis, non enim mutatur oratio vel opinio, dum Socrates sedet eo surgente, sed mutatur res, non enim per sui mutationem oratio vel opinio dicitur esse susceptibilis contrariorum, sed per mutationem rei significativæ. Soli ergo substantiæ hujusmodi convenit, et si aliis convenit, hujusmodi est ratione substantiæ, in qua habent esse, ut patet de superficie, quæ est susceptibilis albedinis et nigredinis, de cujus essentia est actu vel aptitudine esse in substantia, ut supra dictum est, et sic patet de prædicamento substantiæ, etc.

Digitized by Microsoft®

TRAITÉ III.

Du prédicament de la quantité.

CHAPITRE PREMIER.

Du nombre qui est une quantité discrète.

La quantité se divise en continue et en discrète. On appelle discrète la quantité dont les parties sont séparées et ne sont pas unies pour un but commun. En effet, les parties du nombre dix ne sont unies pour aucun but commun. Car dans le nombre dix il ne se trouve aucune particule en vue de laquelle les autres soient unies, puisqu'elles sont toutes séparées l'une de l'autre. On appelle, au contraire, continue la quantité dont les parties sont unies pour un but commun, parce qu'elles sont toutes unies entre elles, et ne sont pas actuellement séparées, mais sont susceptibles de l'être, comme on le dira plus bas. La quantité discrète se divise en nombre et langage, or le nombre est la réunion de plusieurs unités. Le nombre se définit encore d'une autre manière : le nombre est une collection mesurée par l'unité. Pour comprendre ces définitions il faut savoir que l'unité se prend pour l'être, et l'unité est le principe du nombre. Or l'unité prise dans la première acception n'est autre chose que l'être indivis. L'unité ajoute à l'être la négation ou la privation de division, et comme tout être est une unité dans ce sens, l'unité en conséquence prise dans ce sens, est non-seulement dans le genre de la quantité, mais aussi dans tous les genres comme l'être, c'est pourquoi l'unité se rapporte aux transcendants, comme la collection produite par l'u-

---

TRACTATUS III.

De prædicamento quantitatis.

CAPUT PRIMUM.

De numero, qui est quantitas discreta.

Quantitas dividitur in continuam et discretam. Dicitur autem discreta quantitas, cujus partes inter se ita se habent, quod sunt separatæ, et ad unum communem terminum non copulantur. Partes enim hujus numeri, qui est decem ad nullum communem terminum copulantur. Non enim in numero, qui est decem, invenitur aliqua particula ad quam copulentur aliæ particulæ, cum omnes particulæ ejus sint separatæ una ab alia. Continua vero quantitas dicitur, cujus partes ad unum communem terminum copulantur, quia omnes sunt conjunctæ, et non sunt actu separatæ, sed sunt separabiles, ut infra dicetur. Dividitur autem quantitas discreta in numerum et orationem, est autem numerus multitudo ex unitatibus aggregata. Aliter autem diffinitur numerus sic : Numerus est multitudo mensurata per unum. Ad videndum autem prædictas diffinitiones, sciendum est, quod unum convertitur cum ente, et unum est principium numeri. Unum autem primo modo sumptum nihil aliud est quam ens indivisum. Addit autem unum supra ens negationem seu privationem divisionis, et quia omne ens est unum isto modo sumptum, ideo unum sic sumptum non solum est in genere quantitatis, sed in omnibus generibus sicut et ens, ideo unum est de transcendentibus, et multitudo cau-

Digitized by Microsoft®

nité dans ce sens n'est pas le nombre qui est une espèce de quantité, mais se rapporte aux transcendants. Nous disons, en effet, qu'il y a quatre anges ou trois personnes en Dieu, et cependant il n'y a de quantité ni dans les anges, ni en Dieu. L'unité, qui est le principe du nombre, ajoute à l'unité qui se prend pour l'être non par une chose quelconque, mais elle l'affecte en lui ajoutant deux rapports, parce qu'elle exprime non toute indivision, c'est-à-dire qu'elle n'exprime pas tout être en tant qu'indivis, mais bien l'être indivis de la quantité continue; elle exprime aussi le rapport de la mesure discrète. Comme le nombre qui est une espèce de la quantité, est produit par la diction du continu, supposons une ligne divisée en plusieurs parties, chaque partie de la ligne ainsi divisée étant indivise, la ligne ainsi considérée est une unité; c'est pourquoi la ligne n'est autre chose que le continu indivis. Donc l'unité qui est convertie avec l'être, signifie un être indivis quel qu'il soit. Or, l'unité qui est le principe du nombre, dit un être continu indivis, et le nombre se compose de semblables unités, lorsqu'il y a plusieurs continus séparés entre eux et indivis en eux-mêmes. Le second rapport qu'ajoute l'unité, principe du nombre, à l'unité qui admet la conversion avec l'être, est le rapport de mesure discrète, en quoi il faut remarquer que la *mensuration* discrète peut se prendre de deux manières. La première c'est la même chose que de s'assurer intellectuellement du nombre de certaines choses, connoissance qui s'acquiert en redoublant une unité un certain nombre de fois, et prise dans ce sens la mesure est une propriété accidentelle du nombre lui-même, et elle convient aussi à l'unité qui se convertit avec l'être. De la seconde manière mesurer se prend pour produire formellement tant de choses, comme la blancheur produit

---

sata per unum, isto modo sumptum non est numerus, qui est species quantitatis, sed est de transcendentibus. Dicimus enim esse quatuor angelos vel tres personas in divinis, et tamen nec in angelis nec in Deo est quantitas. Unum autem quod est principium numeri, addit super unum quod convertitur cum ente non rem aliquam, sed concernit illud addendo sibi duas rationes, scilicet quia dicit non omnem indivisionem, id est, non dicit omne ens in quantum est indivisum, sed dicit ens indivisum quantitatis continuæ, et dicit rationem mensuræ discretæ. Quia enim numerus, qui est species quantitatis, causatur ex dictione continui, supponatur quod videremus unam lineam in multas partes, cum quælibet pars lineæ, quæ sic dividitur sit indivisa, et linea sic considerata est unum : unde unum nihil aliud est quam continuum indivisum. Unum ergo quod convertitur cum ente, dicit ens indivisum, quodcumque sit illud. Unum autem quod est principium numeri, dicit ens continuum indivisum, et numerus ex talibus unitatibus aggregatur, ubi sunt multa continua divisa ab invicem et in se indivisa. Secunda ratio quam addit unum, quod est principium numeri, supra unum quod convertitur cum ente, est ratio mensuræ discretæ, ubi nota quod mensurari discreto potest sumi dupliciter. Uno modo, ut idem sit quod certificari apud intellectum, quot sunt aliquæ res in quantum aliquis per unum aliquotiens replicatum certificatur de numero illorum quæ numerat, et isto modo sumpta, mensura est proprietas accidentalis ipsius numeri et convenit etiam uni quod convertitur cum ente. Alio modo, sumitur mensurare pro eo quod est facere tot res formaliter, sicut albedo formaliter facit album, et talis mensura est de ratione

Digitized by Microsoft®

formellement le blanc, et cette mesure appartient au rapport de l'unité ou du nombre. Nous savons donc ce que c'est que l'unité dont l'assemblage forme le nombre, et ce qu'est la mesure essentiellement et accidentellement. Pour comprendre ce qu'est la multitude il faut savoir, ainsi que nous l'avons dit plus haut, que ce que notre intellect conçoit d'abord c'est l'être, et secondairement la négation de l'être, lorsqu'on comprend qu'une chose n'est pas tel être. On conçoit tout de suite d'après cela une division, d'où il résulte que la division est la distinction par l'être et le non-être. En troisième lieu, on conçoit une unité qui ne comporte pas la division. Il y a, en effet, un être en qui ne se rencontre pas la division susdite, et ainsi l'idée de l'unité est postérieure à celle de la division, comme l'idée de la privation est postérieure à celle de l'habitude qui subit la privation. Quatrièmement, on conçoit la multitude, qui dit deux négations, dont l'une consiste en ce que telle chose n'est pas telle autre, et l'autre en ce que chacune de ces choses n'est pas divisée ; c'est pourquoi la multitude se définit par l'unité, parce qu'il n'y a jamais multitude, sans que chacune des choses qui composent cette multitude ne soit une unité ou un être indivis. Et il faut prendre dans la quantité comme nous avons pris dans les transcendants, l'être, la division, l'unité et la multitude, de sorte que nous prenions le continu de la même manière que nous prenions l'être, quoiqu'il y ait entre eux quelque différence, comme nous l'avons dit. Il faut savoir que cette multitude, qui est dans la quantité, est l'assemblage de plusieurs continus, dont l'un n'est pas l'autre et dont chacun est indivis en soi ou un, ce qui est la même chose, et ainsi s'explique la première définition du nombre, le nombre est un assemblage de plusieurs unités, aussi bien que la seconde, le nombre est une multitude mesurée par l'unité, parce

---

unius vel numeri. Habemus ergo quid est unum, ex cujus aggregatione fit numerus, et qualiter sit mensura essentialiter et accidentaliter. Ad videndum autem quid sit multitudo, sciendum quod, ut supra dictum est, primum quod intellectus noster intelligit, est ens, secundo vero intelligit negationem entis, prout intelligitur aliud non esse hoc ens. Ex his duobus statim intelligit divisionem, unde divisio est distinctio per ens et non ens. Tertio intelligit unum, quod privat divisionem. Est enim unum ens in quo non est prædicta divisio, et sic intellectus unius posterior est intellectu divisionis, sicut intellectus privationis posterior est intellectu habitus quem privat. Quarto intelligit multitudinem, quæ dicit duas negationes, quarum una est, quod hoc non sit illud; et altera est, quod quodlibet eorum non sit divisum et per consequens sit unum, et propterea multitudo diffinitur per unum; quia nunquam dicuntur multa, nisi quodlibet eorum sit unum seu ens indivisum. Et sicut modo sumpsimus ens, et divisionem, et unum, et multitudinem in transcendentibus, sic sumatur in quantitate, ita quod sicut sumebatur ens, ita hic sumatur continuum, licet aliqua differentia sit inter ea, ut supra dictum est. Sciendum, quod hæc multitudo quæ est in quantitate, est multa continua, quorum unum non est aliud, et quodlibet eorum est indivisum in se, sive unum, quod idem est, et sic patet prima diffinitio numeri, scilicet : Numerus est multitudo ex unitatibus aggregata. Patet etiam secunda diffinitio, scilicet : Numerus est multitudo mensurata per unum. Nam

Digitized by Microsoft®

que l'unité plusieurs fois redoublée, produit la multitude, et nous constatons par là la grandeur discrète de la multitude, c'est ainsi que l'unité est la mesure de la multitude, c'est évident pour le nombre, etc.

CHAPITRE II.

De la seconde espèce de la quantité discrète, c'est-à-dire du langage.

Le discours est un mot formé de syllabes distinctes qui le mesurent et qui n'a point de permanence dans ses parties. Pour comprendre cette définition, il faut savoir que *mot* n'est pas pris ici pour la qualité, car le mot est dans la troisième espèce de la qualité, comme on le verra par la suite, mais pour quelque chose qui a été dans le mot, parce que dans tel mot il y a plusieurs dictions et syllabes, qui, quoique indivisibles, sont néanmoins successives, car l'une succède à l'autre; c'est pourquoi il y a deux choses à considérer dans ces syllabes, savoir leur indivisibilité et leur succession. Cette indivisibilité n'est pas une indivisibilité d'unité, autrement le discours seroit un nombre, mais une indivisibilité qui mesure la durée, suivant que plusieurs syllabes indivisibles durent plus qu'une; c'est pourquoi si dans le discours nous considérons l'indivisibilité des syllabes nous trouvons que par là il y a convenance avec le nombre. D'un autre côté, si nous considérons la mesure de la durée, qui cependant n'est pas permanente, mais successive, nous voyons qu'en cela elle s'accorde avec le temps qui est une mesure successive, aussi bien que des choses successives, comme il sera démontré plus loin. Néanmoins le discours n'est pas un nombre simplement, mais un nombre appartenant à la mesure de la durée; ce n'est pas non plus un temps continu, lequel n'est autre chose qu'une succession continue, toujours divisible, mais

---

quia unum multotiens replicatum causat multitudinem, per hoc certificamur de multitudine quanta sit discrete, et sic unum est mensura multitudinis, et patet de numero, etc.

CAPUT II.

De secunda specie quantitatis discretæ, scilicet de oratione.

Oratio est vox aggregata ex distinctis syllabis eam mensurantibus et in partibus suis non habens permanentiam. Ad intelligendum autem prædictam diffinitionem, sciendum, quod vox non ponitur hic pro qualitate. Est enim vox in tertia specie qualitatis, ut infra patebit, sed pro aliquo, quod fuit in voce; quia in tali voce sunt multæ dictiones et syllabæ, quæ licet indivisibiles sint, tamen successivæ. Nam una succedit alteri: unde in talibus syllabis est duo considerare, scilicet indivisibilitatem earum et successionem. Talis autem indivisibilitas non est indivisibilitas unitatis, alioquin oratio esset numerus; sed est indivisibilitas mensurans durationem, secundum quod tales plures syllabæ indivisibiles plus durant quam una; unde si in oratione consideramus indivisibilitatem syllabarum, per hoc convenit cum numero. Si vero ubi consideratur mensura durabilitatis, quæ tamen non est semper stans, sed est successiva, in hoc convenit cum tempore, quod est mensura successiva et successivorum, ut infra patebit. Non tamen oratio est numerus simpliciter, sed est numerus pertinens ad mensuram durationis; nec est tempus continuum, quod nihil aliud est quam successio continuata semper divisibilis, sed etiam successio aliquorum indivisibilium, puta syllabarum.

Digitized by Microsoft ®

c'est encore la succession de quelques indivisibles, des syllabes. Or, il faut savoir qu'Aristote, dans son livre des Prédicaments, dit, Que le discours se mesure par la syllabe brève et la syllabe longue. Un autre texte porte que la syllabe brève et la syllabe longue se mesurent par le discours. Or, le discours se mesure par la syllabe de la même manière, comme nous l'avons dit, que le nombre est mesuré par l'unité, qui comme telle est indivisible. Quand on dit qu'une telle syllabe est brève ou longue, il ne faut pas regarder cette brièveté ou cette longueur comme appartenant au temps continu, de telle sorte que le discours soit un assemblage de temps continus, autrement ce ne seroit pas une espèce différente du temps; car les parties du temps produisent une espèce différente du temps; mais le temps continu coexiste quelquefois avec la durée indivisible d'une syllabe, c'est-à-dire qu'il y a existence simultanée, parce que le temps est quelquefois court et d'autres fois long; c'est pourquoi le temps continu est la mesure des successifs dans le mouvement. Mais les syllabes existent dans quelque chose d'indivisible et sans mouvement, quoiqu'elles admettent le changement et la succession, dans une certaine mesure toutefois, comme il a été dit. D'où il suit que la mesure qui est le temps et la mesure de la syllabe, quoique des mesures diverses de la durée ou des choses durables, peuvent néanmoins coexister, et ainsi la syllabe sera dite brève ou longue, non d'une longueur ou d'une brièveté continue existant en elle, puisqu'elle est indivisible, mais de la longueur ou de la brièveté du temps continu, qui lui est coexistant. Néanmoins il en est qui disent que les syllabes, sans être le mouvement, s'opèrent par le mouvement, et comme tout mouvement se mesure par le temps continu, c'est pour cela que les syllabes sont appelées longues ou brèves, de la longueur ou de la brièveté du temps continu mesurant

---

Sciendum est autem, quod Philosophus, lib. *Prædicament.*, dicit, quod oratio mensuratur syllaba brevi et longa. Alius textus habet, quod syllaba brevis et longa mensuratur oratione. Mensuratur autem oratio syllaba eo modo sicut dictum est, quod numerus mensuratur unitate quæ indivisibilis est, in quantum hujusmodi. Similiter etiam oratio mensuratur syllaba, quæ ut dictum est, indivisibilis est. In hoc autem, quod dicitur talis syllaba brevis est vel longa, non est intelligendum, quod talis brevitas vel longitudo pertineat ad tempus continuum, ita videlicet quod oratio sit aggregata ex multis temporibus continuis, alioquin non esset alia species a tempore. Partes enim temporis faciunt aliam speciem a tempore, sed indivisibili durationi syllabæ aliquando coexistit tempus continuum, seu simul cum eo existit, quod tempus aliquando est breve et aliquando longum : unde tempus continuum est mensura successivorum, quæ sunt in motu. Syllabæ vero existunt in quodam indivisibili et sine motu, licet sint cum mutatione et successione, sub aliqua tamen mensura, ut dictum est. Unde mensura, quæ est tempus, et mensura, quæ est ipsius syllabæ, licet sint diversæ mensuræ durationum seu durabilium, tamen possunt simul existere, et sic syllaba dicetur brevis vel longa, non ex longitudine vel brevitate continua, quæ sit in ea, cum ipsa sit indivisibilis; sed ex longitudine et brevitate temporis continui, quod ei coexistit. Aliqui tamen dicunt, quod licet syllabæ non sint motus, tamen fiunt per motum; cum autem omnis motus mensuretur tempore continuo, propter hoc syllabæ dicuntur longæ, vel breves ex

Digitized by Microsoft®

les mouvements qui les produisent. D'autres tiennent un langage différent. Suivant eux, le nombre étant produit par la division du continu, et n'ajoutant au continu rien autre chose que la division en laquelle chaque chose est indivise, il est néanmoins une espèce de la quantité différente de la continue ; il en est de même du discours relativement au temps. Car le discours est l'assemblage de plusieurs temps divisés, dont chacun est indivis, et néanmoins c'est une espèce différente du temps, telle est la quantité discrète, etc.

CHAPITRE III.

De la quantité continue en commun suivant l'intention logique.

La quantité continue est celle dont les parties sont liées pour un but commun. Il faut observer qu'il en est qui conçoivent la chose dans ce sens que les parties du continu sont liées pour un but commun. Car les parties de la ligne se terminent au point qui la limite en acte, et non au point en puissance; de même les parties de la surface sont liées pour former la ligne qui la termine en acte, et les parties du corps pour la superficie qui le limite. Pour comprendre ceci, il faut savoir que nous devons imaginer un point indivisible dans la ligne comme étant en mouvement, lequel produit la ligne par son mouvement, que la ligne soumise au mouvement produit la surface, que la surface soumise au mouvement produit le corps, et que le mouvement ensuite produit le temps. Par cette supposition de causes agissant de cette manière, quoiqu'il n'en soit pas réellement ainsi, nous comprendrons cette définition. En effet, si le point soumis au mouvement produit la ligne, toutes les parties de la ligne sont liées par le point, et comme dans toute partie de la ligne, comme nous venons de le dire, il faut imaginer un point auquel se rapporte une autre particule sans

---

longitudine vel brevitate temporis continui mensurantis motus per quos syllabæ fiunt. Alii dicunt aliter de oratione. Secundum enim eos cum numerus causetur ex divisione continui et nihil addat supra continuum nisi divisionem in qua quodlibet est indivisum, et tamen est alia species quantitatis quam continua, ita accidit de oratione respectu temporis. Nam oratio est multa tempora divisa, quorum quodlibet est indivisum, et tamen est alia species a tempore, et sic patet de quantitate discreta, etc.

CAPUT III.

De quantitate continua in communi secundum logicam intentionem.

Continua vero quantitas est cujus partes ad unum communem terminum copulantur. Notandum, quod aliqui sic intelligunt hoc, scilicet quod partes continui copulentur ad unum terminum communem. Nam partes lineæ terminantur ad unum punctum, quæ actu eam terminat non ad punctum in potentia ; similiter superficiei partes copulantur ad lineam, quæ actu eam terminat, et partes corporis ad superficiem terminantem illud. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod nos debemus imaginari punctum, quod est indivisibile in linea moveri, et motu suo causare lineam, et lineam motam causare superficiem, et superficiem motam causare corpus, et nunc motum causare tempus. Quibus sic causatis et imaginatis, licet non ita sit realiter, intelligemus prædictam diffinitionem. Si enim punctus motus causat lineam, omnes partes lineæ per punctum copulantur ; et quia in qualibet parte lineæ est imaginari secundum istam viam,

Digitized by Microsoft®

autre déviation, il résulte que la ligne est dite continue. Il en est de même de la superficie par rapport à la ligne que nous supposons la produire par le mouvement qu'elle subit. Il en est aussi de même du corps par rapport à la surface, et comme le lieu est une espèce de surface, il a un terme commun pour ses particules de la même manière que la superficie. Il est bon pourtant de savoir qu'Aristote dit, dans ses Prédicaments, que les parties du lieu sont liées par le même terme qui est le but de la liaison des parties du corps, ce qui ne se comprend pas très-bien, si le lieu est une surface d'un corps de capacité. En effet, la superficie étant le terme commun des parties d'un corps, il s'ensuit que le terme d'un lieu est la superficie, et ainsi le terme de la superficie sera le terme de la superficie. En quoi il faut observer que le lieu peut se considérer de deux manières; premièrement, pour la surface du corps contenant, et alors le terme de ses parties est appelé ligne, ainsi qu'il a été dit; secondement, le lieu se prend pour tout le corps locatif, comme l'air est dit le lieu de l'eau, et le feu le lieu de l'air, et c'est dans ce sens qu'Aristote dit que les parties d'un lieu sont liées en vue du même terme que les parties du corps. Or, les parties du temps sont liées pour le moment présent, telle est l'explication de la quantité continue.

CHAPITRE IV.

De la quantité qui a une position, et de ce qui est requis par rapport à cette position.

La quantité continue a une position, quoiqu'il s'en trouve qui n'en ont pas. Il faut observer que la position est la même chose que l'ordre des parties dans un lieu, et c'est là un des dix prédicaments qui est aussi appelé situation; il en sera question plus loin. On dit aussi que

---

punctum aliquem ad quem se continue habet alia particula sine alia decisione, ideo dicitur linea esse continua. Eodem modo se habet de superficie respectu lineæ a qua mota, ut dictum est, imaginamur eam causari. Nam partes ejus per lineam et ad lineam continuantur. Similiter etiam se habet de corpore respectu superficiei, et quia locus superficies quædam est, eodem modo habet terminum communem suarum particularum, sicut superficies. Sciendum tamen est, quod Philosophus, lib. *Prædic.*, dicit, quod partes loci copulantur ad eumdem terminum, ad quem copulantur partes corporis. Quod non bene intelligitur si locus est superficies corporis continentis. Cum enim terminus communis partium corporis sit superficies, sequitur quod terminus loci sit superficies, et sic superficies erit terminus superficiei. Ubi nota quod locus potest dupliciter considerari. Uno modo, pro superficie corporis continentis, et tunc terminus partium ejus dicitur linea, ut dictum est. Alio modo sumitur locus pro toto corpore locante, sicut aer dicitur esse locus aquæ, et ignis locus aeris, et isto modo dicit Philosophus quod partes loci copulantur ad eumdem terminum, ad quem copulantur partes corporis. Partes autem temporis copulantur ad nunc, et sic patet de diffinitione quantitatis continuæ.

CAPUT IV.

De quantitate habente positionem, et de requisitis ad ipsam.

Habet autem quantitas continua positionem, licet non omnis. Notandum, quod positio idem est quod ordo partium in loco et hæc est unum de decem prædicamentis quæ etiam dicitur situs, de quo infra di-

Digitized by Microsoft®

la position est l'ordre des parties dans le tout, et dans ce sens la position est la différence de la quantité. Pour que la quantité ait une position, trois choses sont requises. Il faut d'abord qu'elle ait ses parties continues marquées et non marquées; secondement, qu'en vertu de cette désignation, elle ait ses parties coordonnées entre elles, c'est-à-dire l'une après l'autre; troisièmement, que ces parties possèdent la permanence. Relativement à la première qualité, le nombre dont les parties ne sont pas *signables* mais désignées, quel que soit leur ordre, comme deux après un, trois après deux et ainsi de suite, n'a pas de position. Relativement à la troisième qualité, quoique le temps ait des parties *signables* et non marquées et ordonnées, comme néanmoins elles n'ont pas de permanence, elles n'ont pas pour cette raison de position entre elles. Le discours, d'autre part, dont les parties ne sont ni continues, ni permanentes, comme il a été dit, n'a pas à cause de cela de position dans ses parties. Donc les espèces de la quantité qui ont une position sont la ligne, la surface, le corps, le lieu; et quoique le point ne soit pas une quantité, parce qu'il est quelque chose d'indivisible et le principe de la quantité, parce qu'il est le principe de la ligne et qu'il est ordonné pour les parties de la ligne, il est dit avoir une position. Car, comme on dit communément, le point est quelque chose d'indivisible ayant une position, puisqu'il est la fin de la première partie et le commencement de la seconde, tandis que l'unité est quelque chose d'indivisible et n'a pas de position, on voit ainsi quelles sont les quantités qui ont une position et celles qui n'en ont pas.

CHAPITRE V.

Des espèces de la quantité continue, et d'abord de la ligne.

Nous allons parler maintenant de ces espèces de la quantité conti-

---

cetur. Alio modo dicitur positio ordo partium in toto, et sic positio est differentia quantitatis; ad hoc autem quod quantitas habeat positionem requiruntur tria. Primo, quod habeat partes suas continuas signatas et non signatas. Secundo, quod secundum hanc signabilitatem habeat partes inter se ordinatas, unam videlicet post aliam. Tertio, quod partes illæ habeant permanentiam. Ratione primi, numerus qui habet partes suas non signabiles sed signatas, quantumcumque habeat eas ordinatas, puta duo post unum et tria post duo, et sic de aliis, non habet positionem. Ratione tertii, licet tempus habeat partes continuas signabiles, et non signatas, et ordinatas, quia tamen non habet eas permanentes, ideo non habent inter se positionem. Oratio vero partes suas neque continuas habet nec etiam permanentes, ut dictum est; ideo non habet positionem in partibus suis. Species ergo quantitatis habentes positionem, sunt linea, superficies, corpus, locus, et licet punctus non sit quantitas, quia est quid indivisibile et principium quantitatis, quia est principium lineæ, quia tamen habet ordinem ad partes lineæ, dicitur habere positionem. Nam ut communiter dicitur, punctus est indivisibile habens positionem, cum sit finis prioris partis et initium posterioris. Unitas vero est indivisibile, non habens positionem, et sic patet quæ quantitas habet positionem, et quæ non.

CAPUT V.

De speciebus quantitatis continuæ, et primo de linea.

Nunc dicendum est de prædictis specie-

Digitized by Microsoft®

nue, et d'abord de la ligne. Or la ligne est une longueur sans largeur ni profondeur terminée par deux points. Pour comprendre cela, il faut savoir que la quantité étant une mesure, ou extension de la substance, comme il a été dit, une substance corporelle, comme telle, peut être mesurée ou étendue de trois manières sans plus, suivant la façon dont s'opère l'interjection des diamètres dans les angles droits. Car si l'un doit couper l'autre à angles droits, ce doit être en forme de croix, suivant la figure suivante, dans laquelle se trouvent deux angles droits dans la partie supérieure et deux dans la partie inférieure.

On appelle angle droit celui qui se forme en tirant une ligne perpendiculaire sur une ligne droite, de sorte que si cette ligne tombe sur le milieu, elle forme deux angles droits, comme il a été dit. Nous avons donc deux diamètres qui se coupent à angles droits dans la forme de la croix. Pour qu'un troisième diamètre coupe les deux premiers à angles droits, il faut qu'il passe par le point où se réunissent les quatre angles droits. Un quatrième diamètre ne peut couper les trois autres sans former un angle droit. L'un de ces diamètres s'appelle longueur, le second largeur, le troisième profondeur, que l'on nomme les trois dimensions. De sorte qu'en considérant la longueur sans les autres deux dimensions, elle s'appelle ligne. Les extrémités de la ligne, si elle en a, ce que je dis à cause de la ligne circulaire qui n'en a pas, sont deux points, car ils terminent la ligne jusqu'à l'indivisibilité suivant cette dimension. En effet, si la division étoit

bus et primo de linea. Est autem linea longitudo sine latitudine et profunditate, cujus extrema sunt duo puncta. Ad quod intelligendum, sciendum est quod cum quantitas sit mensura sive extensio substantiæ, ut supra dictum est, substantia corporea, in quantum hujus tripliciter mensurari seu extendi potest, secundum quod tripliciter diametri in angulis rectis possunt se intersecare, et non pluries. Si enim unus diameter debet intersecare alium in angulis rectis, oportet quod sit ad modum crucis sic.

Ubi sunt duo anguli recti ex parte superiori, et duo ex parte inferiori. Dicitur autem angulus rectus, qui causatur ex ductu lineæ perpendiculariter cadentis super lineam rectam sic. Unde si talis linea cadit in medio, causat duos angulos rectos, ut dictum est. Habemus ergo duos diametros, se in angulis rectis in cruce supposita intersecantes. Si vero tertius diameter debet prædictos duos diametros intersecare in angulis rectis, oportet quod transeat per punctum, ubi quatuor anguli recti junguntur. Nec potest quartus diameter prædictos tres diametros intersecare, quin causet angulum rectum. Unus ergo diameter dictarum trium dicitur longitudo, secundus latitudo, tertius vero profunditas, quæ dicuntur tres dimensiones : unde si consideretur longitudo sine aliis duabus dimensionibus dicitur linea. Extrema vero linea, si habet extrema, quod dico propter lineam circularem, quæ non habet extrema, sunt duo puncta ; terminant enim lineam ad indivisibile secundum illam dimensionem. Si enim semper esset dare di-

Digitized by Microsoft®

toujours possible dans cette dimension, cette dimension étant une ligne, dans ce cas la ligne seroit sans limites. La surface contient deux des susdites dimensions, savoir la longueur et la largeur, dont les extrémités sont deux lignes, ou une, je dis cela à cause de la surface circulaire qui est limitée par une seule ligne. En effet, ainsi que nous l'avons dit, pour borner une ligne il faut que la limite atteigne l'indivisibilité dans cette dimension, de sorte que la limite de la surface doit aller à l'indivisibilité en largeur, ce qui est la ligne. Un corps renferme les trois dimensions ci-dessus, ou en d'autres termes, un corps est une triple dimension, comme la surface est une double dimension, et la ligne une seule. Or, le corps se termine à la surface qui est indivisible en profondeur, ou à la ligne qui l'est en largeur. Il faut observer que quoique le corps soit une triple dimension, savoir, longueur, largeur et profondeur, le corps ne tient son caractère de perfection que de la profondeur. De même, quoique la surface contienne deux dimensions, la longueur et la largeur, néanmoins sa raison spécifique n'est complétée que par la largeur, comme la raison spécifique de l'homme n'est complétée que par la rationalité, quoiqu'il soit doué de la sensibilité et de la vie. La raison spécifique de la brute est complétée par la sensibilité, quoiqu'elle jouisse aussi de la vie. Quant à la ligne, c'est la longueur qui fait la perfection spécifique. Et comme la quantité continue a la propriété d'être toujours divisible, si le corps, tant que corps, doit se terminer à l'indivisible, ce sera à la surface, laquelle, quoique divisible, ne l'est pas cependant en profondeur en quoi consiste la raison spécifique du corps, comme il a été dit, il en est de même de la surface par rapport à la ligne. Telles sont les trois espèces de la quantité continue.

---

visibile secundum illam dimensionem, cum hujusmodi dimensio sit linea, ut dictum est, tunc linea nunquam terminaretur. Superficies vero continet duas dimensiones de prædictis, scilicet longitudinem et latitudinem, cujus extrema sunt duæ lineæ vel una; quod dico propter superficiem circularem, quæ una linea terminatur. Sicut enim dictum est, ad hoc quod linea terminetur, oportet quod terminetur ad indivisibile secundum illam dimensionem, sic oportet quod superficies terminetur ad indivisibile secundum latitudinem, et hæc est linea. Corpus autem continet omnes prædictas tres dimensiones, seu ipsum corpus est ipsa trina dimensio, sicut superficies est duplex dimensio, et linea una. Terminatur autem corpus ad superficiem, quæ indivisibilis est secundum profunditatem vel ad lineam, quæ indivisibilis est secundum latitudinem. Notandum, quod licet corpus sit trina dimensio, scilicet longitudo, latitudo et profunditas, tamen ratio corporis perficitur ex sola profunditate. Similiter etiam licet superficies contineat duas dimensiones, scilicet longitudinem et latitudinem, tamen ratio ejus specifica completur ex sola latitudine, sicut ratio specifica hominis completur ex rationali; quamvis homo sit sensibilis et vivus. Ratio vero bruti ex sensibili completur, licet etiam cum hoc sit vivum. Lineæ vero ratio specifica perficitur ex sola longitudine. Et quia quantitas continua hoc habet, quod semper sit divisibilis, si corpus in quantum corpus terminari debet ad indivisibile, terminabitur ad superficiem, quæ licet sit divisibilis, non tamen secundum profunditatem in qua consistit ratio specifica corporis, ut dictum est, et similiter de superficie respectu lineæ. Et sic patet de tribus speciebus quantitatis continuæ.

Digitized by Microsoft ®

CHAPITRE VI.

Du lieu qui est une espèce de la quantité continue.

Nous passons au lieu. Le lieu est la surface d'un corps contenant immobile. En effet, quoique le lieu soit une surface, il ne s'ensuit pas qu'il soit dans le genre de la surface, mais c'est un autre genre de quantité à raison d'une autre différence spécifique surajoutée qui ne convient pas à la surface, en tant que surface, et n'est pas disparate à son égard, quoiqu'il soit immobile. Il faut savoir que, comme il n'y a point de vide dans la nature, il faut qu'un corps soit enveloppé d'un autre corps. Laissons pour le moment la dernière sphère. C'est pourquoi la surface du corps, qui enveloppe celle qui est contiguë au corps enveloppé, est appelée lieu. Néanmoins cette surface n'est pas appelée lieu par la raison qu'elle enveloppe, autrement le vaisseau qui suit le cours du fleuve étant toujours entouré de la surface de la même eau, parce qu'il suit le courant de l'eau, pourroit être regardé comme restant dans le même lieu, ce qui est faux. De même aussi le vaisseau amarré au bord du fleuve, changeant continuellement de surface par le flux de l'eau, changeroit à chaque instant de lieu dans ce cas, ce qui est également faux. Donc la nature du lieu n'est pas celle de la surface, ni réciproquement; la nature du lieu consiste en ce qu'il est immobile par rapport à l'univers; c'est pourquoi, en supposant que le monde fût vide, qu'il n'y eût que le ciel pour contenir le vide et qu'une pierre fût au centre, quand bien même elle ne seroit pas enveloppée par la surface d'un corps contenant, elle seroit malgré cela dans un lieu, parce qu'elle seroit dans une place qui, par rapport à l'univers ou le ciel, seroit immobile. Ainsi s'explique le lieu.

CAPUT VI.

De loco qui est species quantitatis continuæ.

Sequitur de loco. Est autem locus superficies corporis continentis immobilis. Licet enim locus sit superficies, non tamen sequitur quod locus sit in genere superficiei, sed est aliud genus quantitatis propter aliam differentiam specificam superadditam, quæ non convenit superficiei in quantum superficies est, nec sibi disconvenit, scilicet immobilis. Sciendum, quod cum non sit dare vacuum in natura, oportet omne corpus alio corpore circumdari. Dimittamus modo de ultima sphæra. Unde superficies corporis circumdantis illam, quæ contigua est corpori circumdato, dicitur esse locus. Nec propter hoc talis superficies dicitur locus, quia circumdat, alioquin navis, quæ vadit cum flumine, cum semper sit circumdata superficie ejusdem aquæ, eo quod ipsa semper descendit sicut aqua descendit, diceretur esse in eodem loco, quod tamen falsum est. Similiter etiam navis ligata ad ripam fluminis, cum propter fluxum aquæ semper mutet superficiem, tunc semper mutaret locum, quod etiam falsum est. Non ergo ratio loci est ratio superficiei, nec e converso, sed ratio loci consistit in hoc quod est immobilis, scilicet secundum situm universi: unde dato, quod mundus esset vacuus, et esset solum cœlum continens vacuum, et unus lapis esset in centro quantumcumque non circumdaretur superficie corporis continentis, tamen adhuc esset in loco, quia esset in parte, quæ per respectum ad situm universi seu cœli esset immobilis, et sic patet de loco.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE VII.

Du temps, comment c'est une quantité successive.

Le temps est le nombre du mouvement du premier mobile suivant la priorité et la postériorité. Pour comprendre cette définition, il faut savoir qu'il y a deux sortes de nombres, l'un qui sert à la numération, comme deux, trois et ainsi de suite, et c'est là la première espèce de la quantité discrète dont nous avons parlé. La seconde espèce est ce qu'on appelle nombre nombré, ce sont les choses auxquelles nous appliquons ce nombre dans la numération, comme deux chiens, trois lignes, et c'est dans ce sens que nous prenons ici le nombre. Il faut savoir aussi que dans tout mouvement il y a une quantité successive qui le produit formellement, sous le rapport de quantité successive, laquelle quantité successive n'est pas le mouvement, mais un de ces accidents. Or, le mouvement du premier mobile, savoir du dernier ciel, étant le plus régulier et le plus simple de tous les mouvements, il s'ensuit que sa quantité successive est la plus régulière et la plus simple de toutes les autres quantités successives; c'est pourquoi, en l'appliquant à tous les autres mouvements, lesquels, comme on l'a dit, sont successifs, nous nous assurons de leur durée, c'est ce que nous avons appelé mesurer. Mais comme l'ame, dans cette succession du mouvement du premier mobile, considère la priorité et la postériorité, cette succession ainsi nombrée ou mesurée par l'ame par le moyen de l'antériorité et de la postériorité, est ce qu'on appelle le temps. De même que nous appelons jour la succession d'une partie du mouvement du premier mobile, en tant que ses parties se meuvent d'Orient en Occident. C'est pourquoi cette antériorité dans la succession suivant qu'une partie du premier mobile avoit son mouvement

---

CAPUT VII.

De tempore, quomodo est quantitas successiva.

Tempus autem est numerus motus primi mobilis secundum prius et posterius. Ad intelligendum autem prædictam diffinitionem, sciendum quod duplex est numerus scilicet quo numeramus, ut duo, tria et hujusmodi, et ista est prima species quantitatis discretæ, de qua dictum est. Alius est numerus numeratus, scilicet istæ res, quibus nos istum numerum applicamus in quantum numerantur, ut duo canes vel tres lineæ, et isto modo sumitur hic numerus. Sciendum quod in omni motu est quantitas successiva, faciens ipsum formaliter quantum quantitate successiva, quæ quantitas successiva non est motus, sed accidens ejus. Motus autem primi mobilis, scilicet ultimi cœli, quia est regularissimus et simplicissimus omnium motuum, ideo quantitas ejus successiva est regularissima et simplicissima omnium aliarum quantitatum successivarum; et ideo applicando illam ad omnes alios motus, qui, ut dictum est, successivi sunt, certificamur de duratione ipsorum, et hoc est mensurari, ut supra dictum est. Quia vero anima in illa successione motus primi mobilis considerat prius et posterius, illa successio sic numerata vel mensurata ab anima per prius et posterius, dicitur esse tempus. Sicut diem vocamus successionem unius partis motus primi mobilis, prout scilicet partes ejus moventur ab Oriente in Occidente. Unde tale prius in successione, prout scilicet pars primi mobilis movebatur in

Digitized by Microsoft®

vers l'Orient, et cette postériorité selon que cette partie étoit en mouvement vers l'Occident, considérées par l'ame, produisent le temps ci-dessus, savoir le jour, et ainsi des autres. Et en appliquant ce temps, comme nous l'avons dit, à toutes les choses successives, nous constatons leur durée dans cette succession. On voit donc de quelle manière le temps est le nombre du mouvement suivant l'antériorité et la postériorité. Il faut observer, qu'ainsi que nous l'avons dit, comme le temps est subjectivement dans le mouvement du premier mobile, de même que la passion dans son sujet, nous disons de certaines choses qu'elles sont dans le temps suivant qu'elles sont dans ce mouvement. C'est pourquoi il faut considérer dans le mouvement le mobile et l'indivisible du mouvement, qui s'appelle changement, et qui est au mouvement comme le point est à la ligne; et comme dans toute partie de la ligne il faut imaginer un point, de même dans chaque partie du mouvement il faut considérer une mutation; car tout mouvement terminable se termine à la mutation, comme à un terme intérieur, comme la ligne au point. D'où il résulte que le temps répond à ce mouvement de deux manières, comme sa passion, puisqu'il en est la succession, et comme sa mesure. Car le temps ne mesure pas seulement les autres mouvements, il mesure encore les parties du mouvement du premier mobile. Nous disons, en effet, qu'une révolution s'est opérée en un jour. Quant à la mutation d'être qui est l'indivisible dans le mouvement, ce qui lui répond c'est dans le temps le présent qui est l'indivisible du temps, ou le même en réalité, quoiqu'il pût y avoir une différence de raison, et dans tout temps il faut noter le présent, et si le temps avoit un terme, il se termineroit au présent. Voilà ce qui regarde le temps.

Oriente, et tale posterius prout scilicet pars movebatur in Occidente, considerata ab anima faciunt dictum tempus, puta diem, et sic de aliis; et hoc tempus, ut dictum est, applicando ad omnia successiva, de eis certificamur quantum ad ipsorum durationem in tali successione. Patet ergo qualiter tempus est numerus motus secundum prius et posterius. Notandum quod quia ut dictum est, tempus est subjective in motu primi mobilis, sicut est passio in suo subjecto, secundum ea quæ sunt in illo motu, dicimus aliqua esse in tempore. Unde in motu est considerare mobile et indivisibile ipsius motus, quod dicitur mutatum esse, quod se habet ad motum, sicut punctus ad lineam, et sicut in qualibet parte lineæ est imaginari punctum, sic in qualibet parte motus est considerare mutatum esse, omnis enim motus si terminabilis est, terminatur ad mutatum esse, sicut ad terminum intraneum, sicut linea ad punctum. Unde illi motui respondet tempus dupliciter, quia et sicut ejus passio, quia est successio ejus, ut dictum est, et sicut ejus mensura. Non enim tempus solum mensurat alios motus, sed etiam partes motus primi mobilis; dicimus enim quod una circulatio facta est in una die. Ipsi vero mutato esse, quod est indivisibile in motu, respondet in tempore nunc, quod est indivisibile temporis vel est idem re, licet posset ratione differre, et in omni tempore est signare nunc, sicut in linea punctum, et si tempus terminaretur, utique ad nunc terminaretur. Patet ergo de tempore.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE VIII.

Que la quantité ne reçoit ni le plus, ni le moins, et n'a pas de contrariété, mais une chose est dite égale ou inégale à une autre suivant l'être.

Toutes les quantités ont cela de commun qu'elles ne reçoivent pas le plus et le moins, pas plus que la contrariété. Nous avons dit comment il faut l'entendre en parlant du prédicament de la substance. Or il faut savoir qu'Aristote, dans son livre des Prédicaments, fait une objection relativement à la grandeur et à la petitesse qui semblent être dans la quantité, et qui paroissent être contraires. Il répond d'abord que la grandeur et la petitesse ne sont pas dans le genre de la quantité, bien qu'elles en soient des passions, mais dans le genre de la relation. Car une chose n'est pas appelée grande d'une manière absolue, autrement on ne diroit pas un grand arbre et une petite montagne, si ce n'est par rapport à un autre arbre ou à une grande montagne. Il répond en second lieu qu'en accordant que le grand et le petit sont dans le genre de la quantité, ils ne seroient pas néanmoins contraires. Car la même chose ne pourroit pas être contraire à soi-même, et cependant une seule et même quantité est dite grande par rapport à une plus petite, et petite par rapport à une plus grande. Or le propre de la quantité est qu'une chose soit dite égale ou inégale par rapport à elle. Pour comprendre cela, il faut savoir qu'une quantité peut se prendre de deux manières; d'abord pour la grandeur de la masse, en second lieu pour la grandeur de la perfection. Dans le premier sens elle appartient à ce prédicament, car c'est là la première et la plus connue acception de la quantité. Dans le second sens la quantité appartient aux transcendants, car elle se trouve

---

CAPUT VIII.

Quod quantitas non suscipit magis nec minus, nec habet contrarietatem, sed secundum esse aliquid dicitur æquale vel inæquale alteri.

Commune est autem omni quantitati non suscipere magis et minus, nec suscipere contrarietatem. Quod qualiter intelligatur, supra de prædicamento substantiæ dictum est. Sciendum autem quod a Philosopho, lib. *Prædicam.*, ponitur instantia de magno et parvo, quæ videntur esse in quantitate et videntur esse contraria. Et respondet primo, quod magnum et parvum non sunt in genere quantitatis, licet sint passiones ipsius quantitatis, sed sunt in genere relationis. Non enim magnum dicitur aliquid absolute, alioquin non diceretur milium magnum et mons parvus, nisi per respectum ad aliud milium vel per respectum ad montem magnum. Secundo respondet quod dato quod magnum et parvum essent in genere quantitatis, non tamen essent contraria. Idem enim non potest esse contrarium sibiipsi, et tamen una et eadem quantitas dicitur magna per respectum ad minorem et parva per respectum ad majorem. Proprium autem quantitatis est secundum eam æquale vel inæquale dici. Ad quod intelligendum, sciendum est quod quantitas dupliciter potest sumi. Uno modo pro magnitudine molis, alio modo pro magnitudine perfectionis. Primo modo quantitas pertinet ad hoc prædicamentum, quia ista est prior et notior acceptio quantitatis. Secundo modo, quantitas est de transcendentibus, quia in multis generibus

Digitized by Microsoft®

dans plusieurs genres, comme le parfait. Nous disons, en effet, cet homme est un grand médecin, c'est-à-dire un médecin parfait, et c'est là une grande similitude; une chose est dite aussi égale ou inégale suivant la quantité prise dans les deux sens. Nous disons, en effet, que deux lignes sont égales et deux blancheurs aussi, et parce que la quantité dans le premier sens est plus connue et plus propre. Dans le second sens elle est dite transumptivement, et c'est pourquoi l'égalité ou l'inégalité se disent proprement de la quantité dans le premier sens. Il faut observer que l'unité se convertit avec l'être, et ainsi tout ce qui est être est un. Or la substance, la quantité, la qualité étant des êtres, il faut que chacun d'eux soit un; et comme dans la substance, la quantité et la qualité, il peut y avoir plusieurs êtres, il peut donc y avoir en elles plusieurs choses, dont chacune est une, et qui présentent la multiplicité. Donc dans chacun de ces prédicaments il y a unité et multiplicité. Dans la substance c'est sur l'unité qu'est fondée la relation qui s'appelle identité, dans la quantité c'est la relation qui est appelée similitude, mais néanmoins d'une façon différente. Car l'unité se prend en trois sens différents, l'unité numérique, comme Socrate, Platon, chacun est effectivement numériquement un. L'unité d'espèce, comme Socrate et Platon sont un dans l'homme. L'unité de genre, comme l'homme et le cheval sont un dans l'animal. Or, l'identité qui est fondée sur l'unité dans la substance, n'est pas fondée sur l'unité dans le genre, ni dans l'espèce, mais bien dans le nombre, comme s'il y avoit deux substances. Ce qui est un numériquement est identique à soi-même, dans le sens où nous prenons ici l'identité, quoiqu'on puisse le dire identique dans la substance et dans le genre; ce n'est pas néanmoins dans ce sens que nous venons de prendre l'identité. C'est pourquoi une semblable

---

invenitur, sicut et perfectum. Dicimus enim iste est magnus medicus, id est perfectus, et ista est magna similitudo, et secundum quantitatem utroque modo sumptam dicitur æquale et inæquale. Dicimus enim duas lineas esse æquales et duas albedines similiter, et quia quantitas primo modo est notior et magis propria. Secundo autem modo dicitur transumptive ab illa, ideo æquale vel inæquale dicitur proprie secundum quantitatem primo modo sumptam. Notandum quod unum convertitur cum ente, et sic quidquid est ens, est unum; cum autem substantia, quantitas, qualitas sint entia, oportet quodlibet eorum esse unum, et cum in substantia, quantitate et qualitate possunt esse plura entia, ergo in eis possunt esse plura, quorum quodlibet est unum, quæ sunt multa, in quolibet ergo istorum prædicamentorum est unum, et multa. In uno autem in substantia fundatur relatio, quæ dicitur identitas. In uno vero in quantitate fundatur relatio, quæ dicitur similitudo, diversimode tamen. Nam unum dicitur tripliciter, scilicet unum numero, ut Sortes vel Plato. Quilibet enim per se est unus numero. Aliud est unum specie, ut Sortes et Plato sunt unum in homine. Aliud est unum genere, ut homo et equus sunt unum in animali. Identitas autem quæ fundatur in uno in substantia, non fundatur in uno in genere, nec in uno in specie, sed in uno in numero, ac si essent duæ substantiæ. Unum vero numero est idem sibiipsi, prout nunc sumitur idem, licet etiam in substantia possit dici idem specie et idem genere, tamen non sic modo sumitur iden-

Digitized by Microsoft®

identité n'est pas une relation réelle, mais bien une relation de raison, comme on le dira plus loin. L'égalité et la similitude ne se fondent pas sur l'unité suivant le nombre, parce que rien n'est égal ou semblable à soi-même, mais elles se fondent sur l'unité suivant l'espèce, parce que nous disons que deux lignes sont égales, et deux blancheurs semblables. Il faut observer que l'égalité et la similitude se prennent communément pour les deux fondements de l'égalité comme pour ses deux termes. En effet, l'égalité se rapporte à deux choses, à l'une fondamentalement, à l'autre comme terme, et *vice versa;* pour la similitude, elle est multiple dans les termes. Car il suffit à la similitude de la participation de la qualité suivant la même espèce. En effet, les choses qui sont blanches sont semblables, et celles qui participent à diverses qualités quant à l'espèce sont dissemblables, comme le blanc et le noir; il n'en est pas de même de l'égalité. Il ne suffit pas, en effet, pour l'égalité, qu'il y ait deux quantités de même espèce, autrement toutes les lignes, qui sont de même espèce, seroient égales, ce qui est néanmoins faux; il faut, au contraire, qu'il y ait deux quantités de même espèce avec l'exclusion d'une plus grande ou d'une plus petite, de telle sorte que l'une ne soit en aucune manière ni plus grande ni plus petite que l'autre. Mais l'inégalité ne se prend pas suivant les diverses espèces de quantités, comme on l'a dit de la similitude en quantité, mais bien dans les choses qui sont de la même espèce sans l'exclusion d'une plus grande ou d'une plus petite. On voit de cette manière ce que c'est que l'identité, l'égalité et la similitude. Il faut savoir que bien que la substance soit le fondement de l'identité, comme il a été dit, elle peut néanmoins se dire des autres prédicaments et se fonder sur eux. Nous disons, en effet, que cette blancheur est identique à elle-même, cette ligne identique à elle-

---

titas. Unde talis identitas non est relatio realis, sed rationis, ut infra dicetur. Æquale vero et simile, non fundatur in uno secundum numerum, quia nihil est æquale vel simile sibiipsi, sed fundatur in uno secundum speciem; nam duas lineas dicimus æquales, et duas albedines similes. Notandum quod æquale et simile sumuntur communiter, scilicet pro utroque fundamento æqualitatis et utroque ejus termino. Æqualitas enim est duorum, unius fundamentaliter et alterius ut termini, et e converso; similitudo autem est multa terminis. Nam ad similitudinem sufficit participatio qualitatis secundum eamdem speciem. Quæ enim sunt alba, sunt similia, et quæ participant diversas qualitates quantum ad speciem, sunt dissimilia, ut album et nigrum, non est autem sic de æqualitate. Non enim sufficit ad æqualitatem, quod sint duæ quantitates ejusdem speciei, alioquin omnes lineæ, quæ sunt ejusdem speciei, essent æquales, quod tamen falsum est; sed requiritur quod sint duæ quantitates ejusdem speciei cum privatione majoris et minoris, ut scilicet una omnino non sit major nec minor altera. Inæquale vero non sumitur secundum diversas species quantitatis, ut dictum est de simili in quantitate, sed in eis, quæ sunt ejusdem speciei sine privatione majoris et minoris, et sic patet quid sit idem, quid æquale, quid simile. Sciendum quod licet fundamentum identitatis sit substantia, ut dictum est, tamen potest dici de aliis prædicamentis, et in eis fundari. Dicimus enim quod hæc albedo est eadem sibiipsi et hæc linea est eadem sibiipsi, et

Digitized by Microsoft®

même, c'est pourquoi ce n'est pas le propre de la substance que l'identité et la diversité se disent d'elle, puisque ces qualités conviennent aux autres prédicaments, quoiqu'ils conviennent principalement à la substance. La première propriété de la quantité est donc que l'égalité ou l'inégalité se disent d'elle, car on n'appelle égal ou inégal que ce qui est suivant elle; le propre, au contraire, de la qualité est que la similitude ou la dissemblance se disent suivant elle. Tel est le prédicament de la quantité.

TRAITÉ IV.

Du prédicament de la qualité.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que la qualité en général.

Nous allons parler maintenant du prédicament de la qualité. On définit ainsi la qualité : la qualité est ce qui sert à qualifier. Il faut savoir que les prédicaments ne peuvent pas être definis. En effet, comme on met dans la définition le genre et la différence de la chose définie, et que les genres les plus généraux, tels que la substance, la quantité, la qualité, n'ont pas de genre au-dessus d'eux, comme on l'a dit, il s'ensuit qu'ils ne peuvent pas être définis. Ils peuvent néanmoins être décrits et expliqués par le moyen de certaines choses qui nous sont plus connues. Il faut observer, ainsi qu'on peut le déduire de ce qui a été dit, que notre intelligence abstrait non-seulement l'universel du particulier, mais encore la forme du sujet de cette forme. Car il conçoit l'humanité sans concevoir précisément l'être revêtu de l'huma-

---

ideo non est proprium substantiæ secundum eam dici idem vel diversum, cum hæ conveniant aliis prædicamentis, licet conveniant substantiæ principaliter. Primum autem quantitatis est secundum eam dici æquale vel inæquale, quia nihil dicitur æquale vel inæquale, nisi secundum quantitatem. Proprium vero qualitatis est secundum eam dici simile vel dissimile, et sic patet de prædicamento quantitatis.

TRACTATUS IV.

De prædicamento qualitatis.

CAPUT PRIMUM.

Quid sit qualitas in genere.

Nunc dicendum est de prædicamento qualitatis. Describitur autem qualitas sic. Qualitas est secundum quam quales dicimur. Sciendum, quod prædicamenta diffiniri non possunt. Cum enim in diffinitione ponatur genus et differentia diffiniti; genera autem generalissima, cujusmodi sunt substantia, quantitas, qualitas et hujusmodi non habeant genus supra se, ut supra dictum est. Ergo diffiniri non possunt. Possunt autem per aliqua nobis magis nota describi seu notificari. Notandum quod, ut ex supradictis colligi potest, intellectus noster non solum abstrahit universale a particularibus, sed etiam formam ab habente talem formam. Intelligit enim humanitatem præcise non intelligendo cum ea

Digitized by Microsoft®

nité, c'est-à-dire l'homme, en qui se trouve non-seulement l'humanité, mais encore plusieurs autres êtres, tels que la blancheur et autres. Il conçoit de la même manière la blancheur en l'abstrayant de son sujet que nous appelons blanc. C'est pourquoi, bien que la blancheur ne se rencontre pas sans sujet, l'intellect la conçoit néanmoins en l'abstrayant du sujet, qui reste en dehors de la conception, et c'est pour cela qu'elle appartient plutôt à l'intellect agissant dans l'abstrait que dans le concret, et comme nos connoissances nous viennent des sens, les choses les moins sensibles nous sont aussi les moins connues. Or, les choses abstraites, comme on l'a dit, sont moins sensibles, c'est donc avec convenance que nous arrivons à en acquérir la connoissance par les choses concrètes comme étant connues antérieurement. On a donc bien donné la notion de la qualité qui est abstraite par l'être qualifié, en disant : la qualité est ce qui sert à qualifier. Il faut savoir qu'il existe une différence entre la qualité et les autres accidents, car le concret s'y dit de l'abstrait. En effet, nous disons : cette ligne est grande, ce qui n'arrive pas dans les autres prédicaments des accidents; car on ne peut pas dire cette blancheur a telle qualité, c'est pour cela que la quantité dans l'abstrait n'est pas définie, mais décrite par le concret. Car si une chose se dit de l'autre et réciproquement, il y aura une chose mal connue comme le reste. Telle est la description de la qualité.

CHAPITRE II.

De la première espèce de qualité, qui est l'habitude et la disposition.

Il y a quatre espèces de qualités qui sont les genres subalternes. La première est l'habitude ou la disposition. Sur quoi il faut savoir que la disposition est le genre par rapport à l'habitude. Car toute

---

habentem humanitatem, scilicet hominem, in quo non solum est humanitas, sed etiam multa alia entia, scilicet albedo et hujusmodi. Eodem modo intelligit albedinem abstrahendo ab habente ipsam, quod vocamus album. Unde licet albedo non inveniatur sine subjecto, tamen intellectus eam intelligit abstrahendo a subjecto, eo videlicet non intellecto, et secundum hoc magis pertinet ad intellectum accidens in abstracto, quam in concreto. Et quia cognitio nostra ortum habet a sensu, minus sensibilia sunt nobis minus nota; abstracta autem, ut dictum est, sunt minus sensibilia. Ergo convenienter notificantur per concreta, sicut per prius nota. Bene ergo data fuit notificatio qualitatis, quæ est abstracta per quale quod est concretum, dicendo : Qualitas est secundum quam quales dicimur. Sciendum est quod est differentia inter quantitatem et alia accidentia; nam in ea prædicatur concretum de abstracto. Dicimus enim : Hæc linea est quanta, quod non contingit in aliis prædicamentis accidentium. Non enim potest dici, quod hæc albedo est qualis, et inde est, quod quantitas in abstracto non diffinitur seu describitur per concretum. Si enim unum de alio prædicatur conversim, ita erit male notum unum, sicut reliquum, et sic patet de descriptione qualitatis.

CAPUT II.

De prima specie qualitatis, quæ est habitus et dispositio.

Sunt autem quatuor species qualitatis, quæ sunt genera subalterna. Prima est habitus seu dispositio. Ubi sciendum est quod

Digitized by Microsoft®

habitude est disposition, mais toute disposition n'est pas habitude, parce que la qualité facilement mobile est disposition, et non pourtant habitude. C'est pourquoi si l'on prend la disposition pour la qualité qui est facilement mobile, elle est alors une espèce de qualité *condivise* avec l'habitude. Si, au contraire, la disposition est prise en tant qu'elle se dit soit de la qualité facilement mobile ou de celle qui est difficilement mobile, alors elle est genre relativement à l'habitude et à la disposition qui se divise avec l'habitude. Or, l'habitude se définit ainsi, V Métaph. : « L'habitude est une disposition par laquelle on est disposé bien ou mal, soit par rapport à soi, soit par rapport à autre chose. » Pour comprendre cette définition, il faut savoir que la disposition est l'ordre d'une chose qui a des parties non-seulement quantitatives, mais encore essentielles ou potentielles. C'est pourquoi l'ordre de ces parties entre elles, ou relativement à autre chose, s'appelle disposition. Plusieurs choses sont requises pour l'habitude, soit que ce soit des parties, des puissances ou des actes qui sont respectivement commensurables de diverses manières, de sorte qu'on puisse trouver en elles un certain moyen de commensuration mitoyen, et un tel moyen s'appelle habitude. Par exemple, la santé est la mesure des humeurs respectivement et diversement commensurables, lesquelles néanmoins sont ramenées à la santé comme à un moyen déterminé de commensuration, et c'est pour cela que la santé est une habitude. Car comme les qualités élémentatives se mesurent dans les éléments suivant un seul mode et non suivant plusieurs, il n'y a pas pour cette raison en eux habitude. C'est donc avec raison que l'on dit que l'habitude est une disposition ou un ordre des parties diversement commensurables bien ou mal, c'est-à-dire suivant un mode mitoyen déterminé. Mais, comme on dit par rapport à soi ou à

---

dispositio est genus ad habitum. Omnis enim habitus est dispositio, non tamen omnis dispositio est habitus; nam qualitas facile mobilis est dispositio, non tamen est habitus. Unde si sumatur dispositio pro qualitate, quæ est facile mobilis, tunc est una species qualitatis condivisa habitui. Si vero sumatur dispositio, prout dicitur tam de qualitate facile mobili, quam de difficile mobili, tunc est genus ad habitum et dispositionem, quæ habitui condividitur. Diffinitur autem habitus, V. *Metaph.*, sic : « Habitus est dispositio qua aliquis disponitur bene vel male, sive secundum se, sive ad aliud. » Ad quam diffinitionem intelligendam sciendum est, quod dispositio est ordo rei habentis partes non solum partes quantitativas, sed etiam essentiales vel potentiales. Unde ordo istarum partium inter se vel ad aliquid aliud, dicitur dispotio. Ad rationem quidem habitus requiritur plura sive sint partes, sive potentiæ, vel actus, quæ sunt ad invicem commensurabilia diversis modis, ita quod in eis possit inveniri aliquis modus medius commensurationis et talis modus dicitur habitus. Verbi gratia : Sanitas est debita commensuratio humorum diversimode adinvicem commensurabilium, quæ tamen reducuntur ad sanitatem, sicut ad determinatum modum commensurationis, et ideo sanitas est habitus. Nam quia qualitates elementales in ipsis elementatis secundum unum modum mensurantur, et non diversimode, ideo in eis non est habitus. Bene ergo dicitur, quod habitus est dispositio seu ordo partium diversimode commensurabilium bene vel male, id est, secundum modum medium determinatum. Sed quia dicitur sive secundum se, sive

Digitized by Microsoft®

quelque autre chose, il faut savoir qu'il y a une double habitude ; l'une, qui est la disposition de la chose suivant le mode et la nature de la chose intrinsèquement, suivant que les parties naturelles se mesurent respectivement suivant un mode mitoyen, comme on l'a dit de la santé, qui est la mesure légitime dans quatre humeurs. De même la beauté qui est la légitime commensuration des membres, et c'est là ce qui est appelé dans la définition, habitude par rapport à soi. Le second mode d'habitude est la disposition de la chose relativement à la fin ; et comme la fin des puissances se trouve être les opérations, le mode mitoyen se détermine suivant qu'elles sont bien ou mal ordonnées à l'égard de leurs opérations, comme sont les vertus et les vices; et c'est pour cela que dans la définition de l'habitude on dit, *soit par rapport à autre chose*, c'est-à-dire, la fin, et ces habitudes sont difficilement mobiles. En effet, une habitude vertueuse qui se contracte par la répétition des actes, n'est pas pour cette raison facilement mobile, tandis que celui qui n'auroit contracté que par un petit nombre d'actes un commencement de disposition ou d'habitude pour la vertu, seroit dit avoir une disposition facilement mobile en parlant de la disposition non en tant qu'elle est genre par rapport à l'habitude, mais suivant qu'elle est une espèce condivise à elle-même; c'est là la première espèce de la qualité, etc.

CHAPITRE III.

De la seconde espèce de la qualité qui est la puissance ou l'impuissance naturelle.

La seconde espèce de la qualité est la puissance ou l'impuissance naturelle de faire ou de souffrir facilement quelque chose. Pour concevoir cette espèce de la qualité, il faut savoir que la puissance peut se prendre de deux manières. La première comme étant des transcen-

---

ad aliquid aliud, sciendum quod duplex habitus invenitur. Unus dispositio rei secundum modum et naturam rei intra, prout partes naturales ad invicem secundum unum modum medium commensurantur, ut dictum est de sanitate, quæ est debita commensura in quatuor humorum. Similiter pulchritudo, quæ est debita commensuratio membrorum, et hoc quod dicitur in diffinitione habitus, scilicet secundum se. Alius modus habitus est, qui est dispositio rei in ordine ad finem; et quia finis potentiarum sunt operationes, medius modus determinatur secundum quod ad suas operationes bene vel male ordinantur, sicut sunt virtutes et vitia, et propter hoc in diffinitione habitus dicitur sive ad aliud, scilicet ad finem, et tales habitus sunt difficile mobiles. Quia enim habitus virtuosus ex multis actibus iteratis generatur, ideo non est ita de facili mobilis; qui vero ex paucis actibus inciperet vel disponi vel habituari ad virtutem, ille diceretur habere dispositionem quæ facile mobilis est loquendo de dispositione, non prout est genus ad habitum, sed ut est species sibi condivisa, et sic patet de prima specie qualitatis, etc.

CAPUT III.

De secunda specie qualitatis, quæ est naturalis potentia vel impotentia.

Secunda species qualitatis est naturalis potentia vel impotentia aliquid facile faciendi vel patiendi. Ad intelligendum autem hanc speciem qualitatis, sciendum

Digitized by Microsoft®

dants. En effet, la puissance et l'acte se partagent tout l'être, comme on le voit, V de la Métaph., et dans le genre où il y a acte il y a aussi puissance. Car si la ligne en acte est dans le genre de la quantité, elle est aussi en puissance dans ce même genre. Ce n'est pas de cette puissance que nous voulons parler pour le moment. La puissance se prend dans un autre sens suivant qu'elle est le principe de transmutation d'une chose comme telle, ou le principe de transmutation d'un état en un autre. Il faut remarquer que de même qu'un agent artificiel a besoin d'un instrument pour agir, et ne peut à raison des bornes de sa force avoir en même temps ce qui en lui et dans l'instrument est nécessaire pour agir, ainsi nulle substance créée ne peut être par soi un principe suffisant d'action et d'être; c'est pourquoi il faut en elle un autre principe qui ait immédiatement trait à l'opération, et c'est ce principe que nous appelons puissance. S'il est actif comme sont les puissances nutritives dans l'être animé, il est appelé puissance active, laquelle est le principe de transmutation d'une chose en tant que telle. Et je dis en tant que telle, car rien ne peut être en même temps actif et passif à l'égard d'une même chose. Si, au contraire, ce principe est passif, comme sont les puissances sensitives dans l'animal, il est alors le principe de transmutation d'une chose en tant qu'elle est autre chose; à cette espèce de la qualité appartiennent le dur, le mou, l'athlète, le coureur et autres choses semblables. De sorte que l'athlète n'est pas pris de l'art du pugilat, parce que alors il seroit dans la première espèce de la qualité, mais bien pour la puissance naturelle; telle est la seconde espèce de la qualité.

---

quod potentia potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est de transcendentibus. Potentia enim et actus dividunt omne ens, ut patet V. *Metaph.*, et in eo genere in quo est actus, est etiam potentia; nam si linea in actu est in genere quantitatis, et sic linea in potentia est in eodem genere; de tali autem potentia non loquimur modo. Alio modo sumitur potentia, prout est principium transmutandi aliud in quantum aliud, vel quod est principium transmutandi ab alio, in quantum aliud. Notandum, quod sicut agens artificiale requirit instrumentum per quod agat, et propter limitationem suæ virtutis non potest habere simul illud quod est in ipso, et in instrumento necessarium ad agendum, ita et nulla substantia creata potest esse per se sufficiens principium ad agendum et essendum : unde requiritur aliud principium in ea, quod immediate se habeat ad operationem, et hoc principium dicimus potentiam; quod quidem si activum est, sicut sunt potentiæ nutritivæ in animato, dicitur potentia activa, quæ est principium transmutandi aliud, in quantum est aliud; et dico, in quantum aliud, quia nihil simul potest esse activum et passivum respectu ejusdem. Unde si potentia activa est principium transmutandi, non erit principium transmutandi se, sed aliud in quantum aliud. Si vero tale principium sit passivum, ut sunt potentiæ sensitivæ in animali, tunc est principium transmutandi ab alio in quantum est aliud, et ad hanc speciem qualitatis pertinet durum et molle, pugillator et cursor, et hujusmodi. Ita quod non sumitur pugillator ab arte pugillandi, quia sic esset in prima specie qualitatis, sed pro potentia naturali, et sic patet de secunda specie qualitatis.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE IV.

De la troisième espèce de la qualité, qui est la passion ou la qualité passible.

La troisième espèce de la qualité s'appelle passion, ou qualité passible. Il faut observer que la passion, étant dans le mouvement, est un des dix prédicaments, et de cette manière elle n'est pas prise pour une passion, mais elle est appelée passion ou qualité passible, parce qu'elle est occasionnée par quelque passion prise dans le premier sens, ou parce qu'elle en produit quelqu'une. Par exemple, la chaleur et le froid sont appelés des qualités passibles, parce qu'ils produisent dans le sens du tact une certaine passion. Mais la blancheur et la noirceur sont appelées qualités passibles, parce qu'elles sont produites par quelques passions accidentelles. En effet, les Ethiopiens sont noirs à cause de l'intensité de la chaleur qui agit sur leurs corps, et les Germains sont blancs à raison du froid, quoiqu'on puisse appeler qualités passibles la blancheur et la noirceur, parce qu'elles produisent une passion dans le sens de la vue, car voir c'est supporter quelque chose. Sur quoi il faut observer que, bien que certains êtres ne soient pas constitués quant à l'espèce par quelque chose d'extrinsèque, ce n'est pas de leur essence et ils sont distingués par eux-mêmes, comme on le voit dans les choses simples. La blancheur, en effet, se distingue réellement par elle-même de la noirceur ou de toute autre partie intrinsèque à elle-même, comme l'homme se distingue du cheval et réciproquement par leurs formes; car rien d'extrinsèque, qui soit un caractère de l'essence de la chose, ne constitue ou ne distingue spécifiquement une chose d'une autre. Rien néanmoins n'empêche que quelquefois certaines choses soient distinguées par des causes extrinsè-

---

CAPUT IV.

De tertia specie qualitatis quæ est passio vel passibilis qualitas.

Tertia vero species qualitatis dicitur passio vel passibilis qualitas. Notandum, quod passio, ut est in motu, est unum de decem prædicamentis, et sic non sumitur hic passio, sed dicitur passio, vel passibilis qualitas, quia infertur per aliquam passionem primo modo sumptam, vel quia infert aliquam passionem. Verbi gratia : Calor et frigus dicuntur passibiles qualitates, eo quod inferunt sensui tactus aliquam passionem; sed albedo et nigredo dicuntur passibiles qualitates, quia generantur ex aliquibus passionibus illatis. Propter enim magnum æstum agentem in corpora Æthiopum, Æthiopes sunt nigri, Germani sunt albi propter frigus, licet etiam albedo et nigredo possint dici passibiles qualitates, eo quod inferunt passionem sensui visus : videre enim est quoddam pati. Ubi nota, quod licet quædam entia absoluta non habeant speciem ab aliquo extrinseco, quod non est de essentia eorum, et quod distinguantur se ipsis, ut patet in simplicibus. (Albedo enim se ipsa distinguitur realiter a nigredine, vel ab aliqua parte intrinseca sui, sicut homo distinguitur ab equo, et e contrario per formas eorum. Nihil enim extrinsecum quod nota est de essentia rei, constituit vel distinguit aliud ab alio specifice) tamen nihil prohibet, quin aliquando aliqua distinguantur causis extrinsecis, scilicet finali et

Digitized by Microsoft®

ques, savoir par la cause finale ou efficiente. Comme nous disons que les puissances sont distinguées par les actes comme par des fins, et les actes par les objets, comme par les causes efficientes, et quoique de cette manière les choses extrinsèques qui opèrent la distinction ne soient pas de l'essence des choses distinguées, néanmoins leur raison spécifique se connoît par ces distinctions. En effet, la puissance est définie par les actes, parce qu'elle est un principe de transmutation, ainsi qu'il a été dit, comme par la manifestation de sa raison spécifique, et les actes sont définis par les objets, ainsi que nous le disons, parce que voir c'est avoir la vue mue par la couleur. Il en est ainsi dans l'exemple proposé. Quoique, en effet, la passion et la qualité passible, comme formes simples, soient par elles-mêmes dans l'être spécifique, certaines néanmoins sont définies par les actes comme par des fins, parce qu'elles doivent produire la passion dans le sens, quelquefois, il est vrai, par les causes efficientes, parce qu'elles doivent être produites par les passions. Or la passion et la qualité passible diffèrent en ce que la passion passe vite; comme la rougeur produite par la pudeur, et la paleur qui provient de la crainte sont appelées passions, parce qu'elles passent vite; on n'appelle pas rouge ou pâle dans la langue grecque a raison de cette rougeur ou de cette paleur, quoique peut-être il n'en soit pas ainsi dans la nôtre, mais dans le moment présent on appelle rouge celui qui est sous l'impression de la honte, et pâle celui qui éprouve de la crainte; et comme la colère, l'amour, la haine et autres sentiments semblables, qu'Aristote appelle des passions, se produisent avec quelque passion et une certaine transmutation du corps et durent peu, elles sont classées dans cette catégorie de passions. On appelle, au contraire, qualité passible celle qui ne passe pas rapidement, comme il a été dit du froid et de la chaleur. Mais si la colère, l'amour, la haine et tout ce qu'Aristote appelle pas-

---

efficiente. Sicut dicimus quod potentiæ distinguuntur per actus tanquam per fines et actus distinguuntur per objecta tanquam per causas efficientes, et licet hoc modo extrinseca distinguentia non sint de essentia distinctorum, tamen per tales distinctiones cognoscitur ratio specifica eorum; per actus enim diffinitur potentia, quia est principium transmutandi, ut dictum est, sicut per manifestationem suæ rationis specificæ, et per objecta diffiniuntur actus, sicut dicimus, quod videre est visum moveri a colore; sic est in proposito. Licet enim passio et passibilis qualitas, ut formæ simplices, se ipsis sint in esse specifico, tamen quædam diffiniuntur per actus sicut per fines, quia scilicet habent causare passionem in sensu, quandoque vero per causas efficientes, quia scilicet habent causari ex passionibus. Differunt autem passio et passibilis qualitas, quia passio cito transit, sicut rubedo, quæ fit ex verecundia, et palliditas, quæ fit ex timore, dicuntur passiones, quia cito transeunt, nec per talem rubedinem vel palliditatem in lingua græca denominantur rubei vel pallidi, licet forte non sic in lingua nostra, sed pro nunc denominatur verecundans rubeus et timens pallidus, et quia ita amor, et odium, et hujusmodi, quæ omnia Philosophus, II. *Ethic.*, passiones vocat, fiunt cum aliqua passione et transmutatione corporis et parum durant, sub istis passionibus computantur. Passibilis vero qualitas dicitur, quæ non cito transit, sicut dictum est de frigore et calore. Si vero ira, amor, odium

Digitized by Microsoft®

sions relativement à l'ame, duroient longtemps, on les nommeroit qualités passibles.

CHAPITRE V.

De la quatrième espèce de la qualité, qui est la forme, ou la figure constante dans une chose.

La quatrième espèce de la qualité est la forme ou figure constante d'une chose. Il faut savoir que la forme peut se prendre de deux manières. La première comme un acte, et ainsi elle appartient aux transcendants, parce qu'elle se trouve dans plusieurs prédicaments. La forme est encore des transcendants, parce qu'elle se trouve dans le prédicament de la substance, de la quantité et de la qualité et autres, et ce n'est pas dans ce sens qu'elle se prend ici. Pour comprendre ce qui provient ici de la forme, occupons-nous d'abord de la figure qui nous est plus connue. Sur ce il faut savoir, qu'ainsi qu'il a été dit plus haut, le propre de tout le prédicament de la quantité est l'affirmation de l'égalité ou de l'inégalité à son égard. D'où elle-même d'abord, et secondairement toute chose est affectée de grandeur. La raison de cela c'est que l'on appelle le propre d'une chose ce qui est produit immédiatement par les principes de son essence; mais comme, en supposant deux quantités de même espèce, il s'ensuit immédiatement qu'elles sont égales ou inégales, cette conséquence se manifeste comme l'effet immédiat des principes essentiels. Donc l'égalité ou l'inégalité de la quantité, à quelque degré qu'elles se produisent dans le genre de la relation, sont néanmoins le propre de la quantité. Il en est donc ainsi de la figure par rapport à la quantité continue ayant une position, telles que la ligne, la surface, le corps et le lieu. Car il est de la ligne d'être droite, courbe; de la surface d'être triangulaire, quadrangulaire, ainsi de suite; du corps d'être pyramidal, cubique

---

et hæc quæ hic Philosophus passiones secundum animam vocat, diu durarent, passibiles qualitates dicerentur.

CAPUT V.

De quarta specie qualitatis, quæ est forma, vel circa aliquid constans figura.

Quarta vero species qualitatis est forma vel circa aliquid constans figura. Sciendum quod forma potest sumi dupliciter. Uno modo, ut est actus quidam, et sic est de transcendentibus, quia in pluribus prædicamentis invenitur; ideo etiam forma est de transcendentibus, quia invenitur in prædicamento substantiæ, quantitatis et qualitatis, et hujusmodi, et isto modo non sumitur forma hic. Ad videndum quid importatur hic per formam, primo videamus de figura, quæ est nobis magis nota. Unde sciendum, quod ut supra dictum est, proprium totius prædicamenti quantitatis est secundum eam æquale vel inæquale dici: unde ipsa primo vel secundario omnis res quanta est. Ratio est, quia illud dicitur esse proprium alicujus, quod immediate causatur a principiis suæ essentiæ; sed quia positis duabus quantitabus ejusdem speciei, statim sequitur, quod sunt æquales vel inæquales, hoc statim sequitur tanquam immediate causatum ex principiis essentialibus; quantitatis ergo æquale et inæquale quantumcumque sint in genere relationis, tamen sunt proprium quantitatis. Sic ergo se habet figura respectu quantitatis continuæ habentis positionem, cujusmodi sunt linea, superficies, et corpus, et locus. Nam ad lineam sequitur rectum vel curvum. Ad superficiem sequitur triangulare et quadrangulare, et hujusmodi. Ad corpus sequitur pyramidale,

Digitized by Microsoft®

et ainsi de suite; pour le lieu pris matériellement, sa figure change suivant ce qu'il contient. Or, toutes ces choses sont des figures qui appartiennent à la quatrième espèce de la qualité. Car la figure n'est pas une quantité, mais une qualité produite immédiatement par les espèces ci-dessus de la quantité. C'est pour cela que la figure nous fait mieux connoître la substance tant individuelle que spécifique, que tout autre accident. Or, la quantité, quoique le fondement des autres accidents, suit néanmoins la matière, et comme la matière par elle-même n'est pas une cause de cognition, mais bien la seule forme, il s'ensuit que la quantité ne nous fait pas bien connoître la substance où elle se trouve. Mais comme la figure est quelque chose de formel, et comme la forme a trait d'une manière absolue et immédiate à la quantité qui ne peut être complétée par elle-même, ainsi qu'il a été dit, ce qui n'a pas lieu pour les autres espèces de la quantité, il en résulte que la figure nous fait plus parfaitement connoître la substance, comme on le voit clairement dans les figures sculptées des hommes et des animaux; tel est ce qui concerne la figure; pour ce qui est de la forme dans le sens où elle est prise ici, elle diffère de la figure, quoiqu'elles appartiennent l'une et l'autre au même genre. Car, ainsi que nous l'avons dit, la figure suit la quantité continue ayant une position, tandis que la forme suit l'ame dans certains sacremens. En effet, il y a un caractère imprimé dans l'essence de l'ame par la réception de certains sacrements, lequel sert à distinguer ceux qui ont reçu et ceux qui n'ont pas reçu ce sacrement; ainsi la forme qui est dans la quatrième espèce de la qualité, ne pourroit pas être appelée figure, parce qu'il n'y a pas de quantité continue. Il en est néanmoins qui disent que toute figure peut être appelée forme, et que ces deux choses sont comme synonymes.

---

cubicum et hujusmodi. Ad locum materialiter sumptum sequitur variatio figuræ secundum variationem contenti; omnia autem prædicta figuræ sunt, quæ sunt in quarta specie qualitatis. Non enim figura est quantitas, sed qualitas immediate causata a prædictis speciebus quantitatis; et inde est quod figura magis ducit nos in cognitionem substantiæ tam individualis quam specificæ, quam aliquod aliud accidens. Quantitas autem licet sit fundamentum aliorum accidentium, tamen sequitur materiam, et quia materia de se non est causa cognitionis, sed sola forma; ideo quantitas non bene ducit nos in cognitionem substantiæ in qua est. Sed quia figura est tanquam quid formale, et forma absolute se habet immediate ad quantitatem, a qua non potest absolvi quantitas, ut dictum est, quod non est sic de aliis speciebus quantitatis; ideo figura perfectius ducit in cognitionem substantiæ, ut clare patet de figuris animalium vel hominum sculptis, et sic patet de figura; forma autem, ut hic sumitur, differt a figura, licet ad idem genus reducantur. Figura enim, ut dictum est, sequitur quantitatem continuam habentem positionem, forma vero sequitur animam habentem aliqua sacramenta. Character enim impressus est in essentia animæ ex receptione aliquorum sacramentorum, quod est signum distinctionum inter habentes illud sacramentum et non habentes; sic forma quæ est in quarta specie qualitatis, non posset dici figura, quia ibi non est quantitas continua. Licet aliqui dicant, quod omnis figura etiam forma dici possit, et quod sint sicut synonyma.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE VI.

De la qualité et de ses conditions d'après ses trois modes.

Quel vient de qualité. Pour comprendre ceci il faut savoir que dans tous les prédicaments il y a deux modes d'intellection et de signification, l'un abstrait et l'autre concret. Car tout ce que nous concevons ou connoissons *ut quo est*, est habitude, ou, *ut quod est*, est l'être qui en est revêtu. En effet, l'humanité se comprend comme une chose par quoi est quelque chose, c'est par l'humanité que l'homme est homme. Il en est de même de la blancheur; en effet, c'est par la blancheur qu'une chose est blanche, et l'homme et la blancheur se conçoivent *ut quod est*, et comme ayant l'humanité et comme ayant la blancheur. Le *quale* s'explique ainsi : le *quale* est ce qui est dénommé suivant la qualité. Il faut savoir que logiquement blanc est dénommé par la blancheur, mais non *vice versa*, car les choses vraiment dénominatives doivent avoir trois propriétés, la première c'est de s'accorder dans les termes avec la chose qui les dénomme, comme dans le principe, la seconde de différer dans la fin, la troisième de signifier la même chose, l'une cependant *ut quo aliquid est*, l'autre *ut quod est*, et comme possédant, ainsi qu'il y a lieu pour la blancheur. En effet, blancheur et blanc s'accordent dans le principe quant au terme, et diffèrent à la fin, et signifient la même chose, quoique de différentes manières. Il faut savoir que certaines choses *qualia* possèdent parfaitement ces trois propriétés, comme blanc, et d'autres qui diffèrent des choses qui les dénomment dans la signification, comme coureur, athlète, en tant qu'elles sont dans la seconde espèce de la qualité. En effet, le coureur et l'athlète sont dénommés par la course et le pugilat et non par la puissance, car une telle puissance n'a pas

---

CAPUT VI.

De qualitate et conditionibus ejusdem ex tribus modis ejus.

Quale autem sumitur a qualitate. Ad quod intelligendum sciendum est, quod omnium prædicamentorum duplex est modus intelligendi vel significandi, scilicet abstractus et concretus. Omne enim quod intelligimus vel cognoscimus, ut quo est, est habitum; vel ut quod est, est habens. Humanitas enim intelligitur ut quo est aliquid; humanitate enim homo est homo. Similiter se habet de albedine; albedine enim aliquid est album, homo vero, et album intelligitur ut quod est, et ut habens humanitatem et ut habens albedinem. De scribitur autem quale sic. Quale est, quod secundum qualitatem denominatur. Sciendum enim logicum album denominatur ab albedine et non e converso; nam vere denominativa tria debent habere. Primo, quod conveniant in voce cum eo a quo denominantur, scilicet in principio. Secundo, quod differant in fine. Tertio, quod idem significent, unum tamen ut quo aliquid est et alterum ut quod est et ut habens, sicut se habet de albedine et albo. Conveniunt enim albedo et album in principio quantum ad vocem, et differunt in fine vocis, et significant idem, licet diversis modis. Sciendum, quod quædam sunt qualia quæ omnia ista tria perfecte habent, ut album; quædam vero sunt qualia quæ differunt ab his, a quibus denominantur in significatione, sicut cursor et pugilator, prout sunt in secunda specie qualitatis. Cursor enim et pugilator denominantur

Digitized by Microsoft®

de nom, ou ils sont dénommés par la course et le combat qui ne sont pas dans la seconde espèce de la qualité, c'est pour cela qu'ils ne s'accordent pas dans la signification avec les choses qui servent à les dénommer. Il est d'autres *qualia* qui sont appelés dénominatifs, lesquels ne s'accordent avec les choses qui les dénomment, ni dans le terme, ni dans le principe, ni dans la fin, ni dans la signification, comme quand on dit studieux à raison de la vertu. Ainsi ces deux derniers modes du *qualis* sont appelés diminutifs, parce qu'ils ne se disent pas dénominativement d'une manière parfaite; voilà ce qui regarde la qualité.

CHAPITRE VII.

Des communautés et des propriétés de la qualité.

Il y a contrariété dans la qualité, mais non dans toute. Nous avons dit dans le prédicament de la substance comment il faut entendre ceci. Or, Aristote dit que l'on doute si la qualité prend le plus et le moins, mais il n'en est pas de même du *qualis*, car on doute si la justice est quelque chose de plus ou de moins, mais on n'a pas ce doute sur le juste, qui est appelé *justior* ou plus juste. Nous avons dit au même endroit comment il faut l'entendre. Le propre de la qualité consiste à être dit par rapport à elle semblable ou dissemblable, ce que nous avons expliqué dans le prédicament de la quantité, etc.

---

ab arte currendi et pugilandi, et non a potentia, quia non est nomen impositum tali potentiæ. Vel dicuntur denominative a cursu et pugna, quæ non sunt in secunda specie qualitatis, et ideo non conveniunt in significatione cum his a quibus denominantur. Aliqua vero qualia dicuntur denominativa, quæ cum his a quibus denominantur, nullo modo conveniunt nec in voce, nec in principio, nec in fine, nec in significatione, ut a virtute dicitur studiosus. Et sic prædicti duo ultimi modi qualis, diminute dicuntur, quia non dicuntur perfecte denominative, et sic patet de qualitate.

CAPUT VII.

De comunitatibus et proprietatibus qualitatis.

Inest autem qualitati contrarietas, licet non omni, quod qualiter intelligatur, dictum est in prædicamento substantiæ. Dicit autem Philosophus, quod dubitatur, utrum qualitas suscipiat magis, et minus, non autem dubitatur de quali, nam dubitatur utrum justitia sit magis, vel minus, non autem utrum justus, quia dicitur justior, seu magis justus, quod qualiter intelligatur, ibidem dictum est. Proprium vero qualitatis est secundum eam simile, vel dissimile dici, quod in prædicamento quantitatis declaratum est, et sic patet, etc.

Digitized by Microsoft®

TRAITÉ V.

Du prédicament ad aliquid.

CHAPITRE PREMIER.

Ce qu'est ad aliquid, *suivant l'intention logique.*

Après avoir traité des prédicaments absolus, il faut parler des prédicaments relatifs, et d'abord de la relation. Il faut observer que, comme la relation a peu de chose de l'entité, Aristote ne s'en occupe pas, mais seulement des relatifs qui, à raison de leur concrétion, sont susceptibles d'être mieux connus de nous, car il les appelle relatifs à quelque chose et les définit ainsi : *Ad aliquid talia dicuntur, quæcumque hoc ipsum quod sunt, aliorum dicuntnr, vel quomodolibet aliter ad aliud.* Pour comprendre cette définition il faut savoir qu'il y a certaines choses relatives suivant l'attribution, d'autres suivant l'être; d'autres sont relatives réellement, d'autres suivant la raison. On appelle relative suivant l'attribution les choses qui disent de l'objet principal qu'elles signifient ce qui concerne un autre prédicament, et secondairement la relation ou le rapport. Comme la science dit l'habitude de l'ame du principal sujet qu'elle désigne, et elle se trouve ainsi dans la première espèce de la qualité; secondairement, elle dit le rapport à ce qui est susceptible d'être appris, et les sens relativement au sensible, c'est une certaine puissance dans la seconde espèce de la qualité, tels sont les relatifs suivant la signification. Les relatifs suivant l'être sont ceux qui à l'égard de l'objet principal qu'elles désignent signifient le rapport à un autre. Les relatifs réels sont ceux qui doivent réellement être rapportés par tout acte circonscrit de

---

TRACTATUS V.

De prædicamento ad aliquid.

CAPUT I.

Quid sit ad aliquid secundum intentionem logicam.

Dicto de prædicamentis absolutis, dicendum est de respectivis. Et primo de relatione. Notandum, quod quia relatio parum habet de entitate, ideo de ipsa non tractat Philosophus, sed solum de relativis, quæ propter concretionem magis a nobis possunt cognosci, vocat enim relativa ad aliquid, et diffinit ea sic. Ad aliquid talia dicuntur, quæcumque hoc ipsum quod sunt, aliorum dicuntur, vel quomodolibet aliter ad aliud. Ad intelligentiam hujus diffinitionis sciendum, quod quædam sunt relativa secundum dici, quædam secundum esse, quædam sunt relativa realia, quædam vero secundum rationem. Relativa secundum dici ea dicuntur, quæ de suo principali significato dicunt rem alterius prædicamenti, secundario autem dicunt relationem, seu dicunt respectum, sicut scientia de suo principali signato dicit habitum animæ, et sic est in prima specie qualitatis, secundario autem dicit respectum ad scibile, et sensus ad sensibile, quæ est quædam potentia in secunda specie qualitatis, et talia sunt relativa secundum dici. Relativa vero secundum esse sunt quæ de suo principali significato significant respectum ad alium. Relativa realia sunt, quæ habent referri realiter cir-

Digitized by Microsoft ®

l'intelligence, comme le père, le fils. En effet, le père est rapporté au fils, et le fils au père par tout acte circonscrit de l'intelligence, parce que le père a réellement engendré le fils, et le fils a réellement été engendré par le père. Il faut observer que, pour que la relation soit réelle, cinq choses sont requises, deux du côté du sujet, deux du côté du terme, et une du côté des choses qui sont l'objet de la relation. Et d'abord du côté du sujet, il faut que la relation suppose quelque fondement réel en ce qui lui appartient comme sujet. Ainsi le non-être ne peut pas avoir de relation réelle. La seconde chose du côté du sujet, c'est qu'il y ait en lui une raison fondamentale, cause et motif de la relation, de sorte que l'objet de la relation renferme quelque chose de réel, comme le moteur dans ce qu'il fait mouvoir renferme une puissance active en vertu de laquelle il peut agir. D'où il suit qu'à raison du défaut de cette condition la chose comprise n'est pas rapportée réellement à celui qui comprend, parce que la chose comprise en ce qui le concerne est dénommée par l'acte de l'intellection qui ne met réellement rien dans la chose comprise, mais bien dans celui qui comprend. La troisième chose requise, la première du côté du terme, c'est que le terme qui est l'objet de la relation soit une chose quelconque. La quatrième, c'est que le terme soit réellement différent d'un autre corrélatif, car il n'y a pas de relation réelle d'une chose à elle-même. La cinquième, qui regarde les corrélatifs, c'est qu'ils soient du même ordre, c'est-à-dire qu'ils soient tous deux limités au genre et à l'espèce, ou qu'ils soient l'un et l'autre hors du genre, de sorte que la raison du genre et de l'espèce réponde également à tous deux. Quelle que soit celle de ces conditions qui manque dans tout relatif, il n'y aura pas de relatif réel, mais seulement un relatif de raison. C'est pourquoi il n'y a pas de relation réelle de Dieu à la creature,

---

cumscripto omni actu intellectus, ut pater, et filius. Circumscripto enim omni actu intellectus, pater refertur ad filium, et filius ad patrem, quia realiter pater genuit filium, et filius a patre fuit genitus. Notandum, quod ad hoc ut relatio sit realis, quinque requiruntur, duo ex parte subjecti, duo ex parte termini, et unum ex parte relatorum. Primum ex parte subjecti est, quod relatio supponat aliquod fundamentum reale in eo, cujus est ut subjecti, unde non entis non potest esse relatio realis. Secundum ex parte subjecti est, quod in eo sit ratio fundamentalis quare referatur, ut videlicet illud secundi quod dicitur referri, includat aliquod reale, sicut movens in eo quod movet, includit potentiam activam secundum quam potest agere, unde propter defectum hujus conditionis res intellecta non refertur realiter ad intelligentem, quia res intellecta in eo, quod hujus, denominatur ab actu intelligendi, qui nihil secundum rem ponit in re intellecta, sed solum in intelligente. Tertium quod requiritur, est primum ex parte termini, est, quod terminus ad quem est relatio; sit res quædam. Quartum est, quod terminus sit diversus realiter ab alio correlativo, quia ejusdem ad se ipsum non est relatio realis. Quintum autem, quod ratio ex parte correlativorum est, quod sint ejusdem ordinis, ita videlicet quod ambo sint limitata ad genus, et speciem, vel ambo sint extra genus, ita quod ex æquo respondeat eis ratio generis, aut speciei. Quacunque autem harum conditionum non existente in quocunque relativo, non erit relativum reale, sed secundum rationem, unde Dei ad creaturam non est

Digitized by Microsoft®

parce que tout ce qui est en Dieu n'est pas dans le genre de relation. D'où il résulte que, bien que Dieu soit réellement le maître de toutes les créatures, et les créatures ses sujettes, néanmoins le *maître* n'est pas en Dieu un relatif réel, parce que ce domaine n'est pas dans le genre de la relation *ex æquo* comme l'espèce opposée correspondante à la servitude de la créature. Il a été traité fort au long des autres quatre conditions. Il faut remarquer que le domaine du côté de Dieu est quelque chose d'infini, à quoi ne peut pas correspondre d'une manière adéquate la servitude de la créature qui est bornée. Or, l'infini ne correspond pas au fini, parce qu'il est plus étendu. Donc le domaine de Dieu est une relation de raison, tandis que la servitude de la créature est bien une relation réelle; ainsi s'explique ce qui regarde les corrélatifs mentionnés plus haut. En effet, la formule renferme tous les relatifs, tant les relatifs suivant l'attribution, que les relatifs suivant l'être, les relatifs réels comme les relatifs de raison. Car ils sont tous dits *ad alia*, c'est-à-dire aux corrélatifs, soit dans l'habitude du cas appelé génitif, comme le père est père du fils, soit de toute autre manière, c'est-à-dire dans l'habitude de toute espèce de cas, comme le semblable est semblable au semblable, soit du génitif, comme une grande montagne relativement à une petite, soit de l'ablatif, comme le supérieur est plus grand que le supérieur. Telle est la première définition.

CHAPITRE II.

De la seconde définition des relatifs qui convient aux relatifs suivant l'être, et aux relatifs réels.

Voici secondement la définition de *ad aliquid*. On appelle *ad aliquid* les choses dont l'être est de se rapporter en quelque manière à une autre chose. Cette définition ne convient qu'aux relatifs suivant

---

relatio realis, quia quicquid est in Deo, non est in genere relationis. Unde licet Deus realiter sit dominus creaturæ; et creatura realiter serva, tamen dominus non est in Deo relativum reale, quia illud dominium non est in genere relationis ex æquo ut opposita species servituti creaturæ correspondens. De aliis quatuor conditionibus jam examplificatum est. Notandum, quod dominium ex parte Dei est quid infinitum, cui non adæquatur ut possit correspondere servitus craturæ, quæ est finita, infinitum autem non correspondet finito, quia plus habet. Dominium ergo Dei est relatio rationis, servitus vero creaturæ est relatio realis, ex his patet descriptio relativorum supra posita. Nam ipsa comprehendit omnia relativa tam secundum dici quam secundum esse, tam relativa realia, quam relativa rationis. Omnia namque dicuntur ad alia, scilicet ad correlativa, vel in habitudine casus genitivi, propter quod dicit, aliorum dicuntur, ut pater filii pater, sive quomodolibet aliter, id est, in habitudine cujuscunque casus, sive dicti, ut similis simili similis, sive accusativi, ut mons magnus ad parvum montem, sive ablativi, ut majus majore majus, et sic patet prima diffinitio.

CAPUT II.

De secunda diffinitione relativorum, quæ convenit relativis secundum esse, et realibus.

Diffinitur secundo. Ad aliquid sic. Ad aliquid sunt, quibus hoc ipsum est esse, ad aliud quodammodo se habere, hæc diffini-

Digitized by Microsoft®

l'être, et aux relatifs réels. Car leur être consiste à se rapporter à une autre chose. Il faut remarquer que pour constituer une relation deux choses sont requises, l'une comme fondement, l'autre comme terme, sans lesquelles la relation non-seulement ne pourroit pas exister, mais ne pourroit pas même être conçue. Par exemple : La similitude demande deux objets blancs réels, dont l'un est fondement et l'autre terme. En effet, la ressemblance de Socrate blanc avec Platon blanc est dans la blancheur de Socrate en fondement, et comme en terme dans la blancheur de Platon. Il en est réciproquement de même de la ressemblance de Platon avec Socrate, car dans deux choses semblables il y a deux ressemblances, l'une comme le fondement de l'autre, et comme terme de l'autre, il en est ainsi réciproquement de la seconde. Or, quand je dis que la ressemblance de Socrate a sa blancheur comme fondement, il ne faut pas entendre que la ressemblance de Socrate soit en lui quelque chose de différent de la blancheur elle-même ; ce n'est que la blancheur en tant qu'elle se rapporte à la blancheur de Platon comme au terme. Si, en effet, la similitude ajoutoit quelque chose à la blancheur de Socrate, personne ne pourroit ressembler à un autre sans subir un changement dans sa personne ; or on peut ressembler à un autre sans subir aucun changement, la chose est évidente, car si un Indien devenoit blanc, il deviendroit semblable à moi, et moi à lui, sans éprouver aucun changement. En effet, la similitude n'ajoute en moi à la blancheur rien qui y soit réellement, comme on le voit évidemment.

---

tio convenit solum relativis secundum esse, et realibus, eorum namque esse est ad aliud se habere. Notandum, quod ad constitutionem relationis duo requiruntur. Unum ut fundamentum, aliud ut terminus, sive quibus relatio non solum non posset esse, sed etiam non posset intelligi. Verbi gratia. Similitudo requirit duo alba realia, quorum unum est fundamentum, alterum terminus. Similitudo enim Sortis albi ad Platonem album, in albedine Sortis est ut in fudamento, in albedine vero Platonis est ut in termino. E converso se habet de similitudine Platonis ad Sortem, semper enim in duobus similibus sunt duæ similitudines. Una unius ut fundamentum, et alterius ut terminus, et alia est e converso : cum autem dico, quod similitudo Sortis habet albedinem ejus ut fundamentum, non est intelligendum, quod similitudo Sortis sit aliqua res in Sorte alia ab ipsa albedine, sed solum est ipsa albedo, ut se habet ad albedinem Platonis ut ad terminum. Si enim similitudo adderet supra albedinem Sortis aliquam rem, nullo modo posset aliquis alicui fieri similis sine sui mutatione ; fit autem homo similis alicui sine sui mutatione, ut patet ; nam si quis in India fieret modo albus, fieret similis mihi, et ego sibi, nulla in me facta mutatione. Similitudo enim in me nullam rem addit supra albedinem, quæ realiter sit in me, ut patet.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE III.

Que la relation ne diffère de son fondement que par la réalité extrinsèque.

Il se produit ici un doute. En effet, les dix prédicaments étant dix genres de choses réellement différents entre eux, si la relation n'ajoute rien au fondement, il s'ensuivra qu'elle n'est pas différente du fondement, et de cette manière la similitude et la blancheur ne seront pas dans un fondement différent, ce qui est complètement faux. Il faut dire que la division de l'être en dix prédicaments est une division en dix choses différentes réellement, ou quant à ce qu'ils signifient différentes choses intrinsèqument et réellement, comme la substance, la quantité, la qualité qui se comparent entre elles comme choses différentes, ou quant à ce qu'ils signifient diverses choses extrinsèquement, parce que l'un importe une chose différente qui est étrangère au reste, et ainsi la relation diffère de son fondement parce qu'elle importe une opposition de relatif. En effet, de même que nous disons que le tout est différent de sa partie, non pas comme une chose d'une autre, mais comme quelque chose qui importe plus que la partie, car l'homme diffère de l'ame, parce qu'il importe la matière, ce que ne fait pas l'ame, ainsi la relation diffère de son fondement, parcequ'elle signifie une chose de fondement, et un terme opposé que n'exprime pas le fondement. Tel est l'exposé de la seconde définition des relatifs. Si, en effet, le véritable être des relatifs consiste en cela qu'ils importent quelque chose comme fondement et quelque chose de plus, savoir un terme, il s'ensuit que leur être consiste dans des rapports *ad aliud*.

CAPUT III.

Quod relatio differt a suo fundamento realitate extrinseca solum.

Sed hic oritur dubium. Cum enim decem prædicamenta sint decem genera rerum inter se realiter differentia, si relatio nullam rem addit supra fundamentum, ergo non erit alia res a fundamento, et sic non erit in alio genere similitudo, quam albedo quod, omnino falsum est. Dicendum, quod divisio entis in decem prædicamenta est divisio in decem diversa secundum rem, vel quantum ad hoc, quod dicunt diversas res intrinsece, et realiter, sicut substantia, quantitas, et qualitas, quæ comparata ad invicem, sicut diversæ res; vel in quantum dicunt diversas res extrinsece, quia unum importat aliquam rem diversam, quam non importat reliquum, et sic relatio differt a suo fundamento, quia importat oppositum relativi. Sicut enim dicimus, quod totum differt a sua parte, non sicut res a re, sed sicut illud quod importat plus quam pars (homo enim differt ab anima, quia importat materiam, quam non importat anima), sic relatio differt a suo fundamento, quia relatio dicit rem fundamenti, et oppositum terminum quam non dicit fundamentum. Ex his patet secunda diffinitio relativorum. Si enim verum esse relativorum in hoc consistit, scilicet quod importat aliquid ut fundamentum, et aliquid ultra, scilicet terminum, esse ergo eorum est ad aliud se habere.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE IV.

Que l'entité des relatifs se tire des fondements.

Et comme l'entité des relatifs vient en quelque sorte toute des fondements, il faut donc examiner en quoi la relation peut se fonder. Il faut observer, ainsi qu'on le dit communément, que les relatifs se fondent sur trois choses, savoir, l'action et la passion, la mesure et l'objet mesuré, et l'unité; rien néanmoins n'empêche que la relation ne puisse se fonder immédiatement sur la substance, puisque la matière selon son essence et non pas quelque chose qui lui soit ajouté se rapporte à la forme, et de même la créature au Créateur; mais communément la relation est fondée sur les trois choses que nous venons de dire. En effet, le fondement de la paternité est une action, c'est-à-dire la génération par laquelle un homme engendre un fils; et le fondement de la filiation est une passion ou une génération passive, par laquelle un être est engendré. Il en est de même du maître et du serviteur. D'autre part le double, la moitié, le triple, le quadruple, ainsi de suite sont fondés sur la mesure et sur l'objet mesuré. Il en est de même de la relation qui existe entre le sens et le sensible, la science et son objet, laquelle est fondée sur la mesure et l'objet mesuré. En effet, l'objet de la science se rapporte à la science, ce qui est sensible au sens comme la mesure à l'objet mesuré. Dans la substance c'est sur l'unité qu'est fondée l'identité, de même que l'égalité dans la quantité, et la similitude dans la qualité, ainsi qu'il a été dit, c'est pourquoi on peut établir diverses espèces de relatifs suivant ces divers fondements. On peut aussi assigner différemment leurs espèces, sur la position, par exemple, comme le père et le maître, sur la supposition, comme le fils et le serviteur, sur l'équivalant, comme égal et semblable, etc.

CAPUT IV.

Quod entitas relativorum sumitur a fundamentis.

Et quia entitas relativorum quasi tota est a fundamentis, ideo videndum est in quibus possit relatio fundari. Notandum quod ut communiter dicitur, relativa fundantur in tribus, scilicet in actione et passione, in mensura et mensurato, et in uno, nihil tamen obstat quin relatio non possit fundari immediate in substantia, cum materia secundum suam essentiam non per aliquid sibi additum referatur ad formam, et creatura similiter ad creatorem, sed communiter relatio in tribus prædictis fundatur. Fundamentum enim paternitatis est actio, scilicet generatio qua quis genuit filium, et fundamentum filiationis est passio, scilicet generatio passiva, qua quis genitus est, et similiter se habet de domino, et servo. Duplum vero, et dimidium, et triplum, et subtriplum, et hujusmodi fundantur in mensura, et mensurato, similiter et relatio quæ est inter sensum et sensibile, et scientiam, et scibile, fundatur super mensura, et mensurato. Scibile enim ad scientiam, et sensibile ad sensum, se habent ut mensura et mensuratum. In uno vero in substantia, fundatur identitas, in uno in quantitate, æqualitas, in uno in qualitate, similitudo. ut supra dictum est. Unde secundum illa diversa fundamenta possunt sumi diversæ species relativorum, possunt et assignari aliter eorum species, scilicet super positionem ut pater et dominus; suppositionem, ut filius et servus, et æquiparantiam, ut æqualis, et similis, etc.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE V.

Des communautés et des propriétés des relatifs.

Pour ce qui est des relatifs qui reçoivent le plus et le moins et la contrariété, et ceux qui ne reçoivent rien de tout cela, il faut savoir que les relatifs reçoivent le plus et le moins et la contrariété quand leurs fondements et leurs termes le reçoivent, et que ceux dont les fondements et les termes ne reçoivent rien de cela, n'en reçoivent pas non plus. Il faut observer que certains relatifs qui sont fondés sur l'unité reçoivent le plus et le moins, comme plus inégal, ainsi qu'il a été dit, à quelque degré que leurs fondements se refusent à le recevoir, et ils sont ainsi fondés sur l'unité quant à l'espèce, et cela s'ajoutant avec la privation de plus grand ou de plus petit, et cette privation ne consistant pas dans le divisible et pouvant recevoir intention ou rémission, il s'ensuit que égal reçoit plus ou moins et ainsi des autres. Tous les relatifs se disent en conversion, comme le père père du fils, le fils fils du père, et cela convient à tous les relatifs, et il n'est pas nécessaire que la conversion se fasse toujours dans tous les cas semblables. En effet, la science est dite *scibilis scientia,* et *scibile scientia scibile,* et non *scientiæ.* Pour cette conversion, il faut qu'elle se fasse *ad aliud* et suivant le nom à raison duquel elle est dite *ad aliud,* car la tête ne se dit pas par conversion par rapport à l'animal. En effet, si la tête de l'animal est dite tête, l'animal ne peut pas néanmoins être dit l'animal de la tête, parce que la tête ne se rapporte pas à l'animal suivant le nom qui est animal, mais suivant un autre qui est muni de tête. C'est pourquoi on dit pour la conversion, *caput ca-*

CAPUT V.

De communitatibus et proprietatibus relativorum.

Quæ autem relativa suscipiunt magis, et minus, et contrarietatem, et quæ non, sciendum quod cum relativa quorum fundamenta, et termini suscipiunt magis, et minus, et contrarietatem, ipsa etiam suscipiunt magis, et minus, et contrarietatem, quorum vero fundamenta, et termini non suscipiunt magis, et minus, nec contrarietatem, nec et ipsa suscipiunt. Notandum, quod quædam relativa, quæ fundantur in uno, quantumcumque non suscipiant ipsorum fundamenta magis, nec minus, ipsa tamen suscipiunt magis, vel minus, ut inæqualior, ut dictum est, et ita fundantur in uno secundum speciem, et cum hoc addatur cum privatione majoris, ut minoris, et quia talis privatio non consistit in divisibili, sed potest intendi et remitti, inde est quod æquale suscipit magis, et minus, et sic de aliis. Dicuntur autem omnia relativa ad convertentiam, ut pater filii pater, et filius patris filius, et hoc convenit omnibus relativis, nec oportet, quod convertentia fiat semper in omnibus casibus similibus. Dicitur enim scientia scibilis scientia, et scibile scientia scibile, et non dicitur scientiæ. Ad hoc autem quod talis convertentia fiat, oportet quod fiat ad aliud, et secundum id nomen, secundum quod ad aliud dicitur, non enim dicitur secundum convertentiam caput ad animal. Sic enim dicitur caput animalis caput, non tamen potest dici animal capitis animal, quia non refertur caput ad animal, secundum hoc nomen quod est animal, secundum aliud nomen, scilicet capitatum. Unde hæc dicuntur ad convertentiam, caput capitati caput, et capitatum capite capitatum, et

Digitized by Microsoft ®

pitati caput, et *capitatum capite capitatum*. Aussi quand on ne trouve pas de terme semblable, il est permis de le forger, comme *remus* ne se dit pas *navis remus*, hé bien inventons un mot et nous dirons *remus rei remitæ remus*, et c'est ainsi que se traitent tous les relatifs pour la conversion. Or tous les relatifs sont vrais de leur nature; en effet, si l'être du relatif est de se rapporter *ad aliud*, comme il a été dit, en établissant un relatif on établit immédiatement son corrélatif, et par conséquent *posita se ponunt*, et *perempta se perimunt*. Le propre des relatifs est qu'en connoissant définitivement une chose, on sache définitivement le reste. Car si la définition est un discours expliquant ce qu'est l'être de la chose, et il faut nécessairement un corrélatif à l'être d'un relatif, celui qui connoît l'être d'un relatif, doit nécessairement connoître l'être de son corrélatif. Tel est le prédicament *ad aliquid*.

CHAPITRE VI.

Des six autres prédicaments et de leur prédication en commun.

Nous allons nous occuper maintenant des six autres prédicaments qui sont appelés principes. Il est à remarquer que comme les prédicaments sont les ordonnances des prédicables, ainsi qu'il a été dit, ils sont conséquemment connus par la prédication ou dénomination; or, une chose peut se dire d'une autre de deux manières dénominativement, ou la dénommer. La première manière, c'est que cette prédication ou dénomination se fasse par quelque chose qui soit intrinsèque à ce qui est l'objet de cette prédication ou dénomination, c'est-à-dire qui le complète soit par identité, soit par inhérence, et cela encore arrive de deux façons. Premièrement, lorsque cette dénomination se fait d'une manière absolue et en elle-même, et c'est ainsi que dé-

---

ideo si aliquando tale nomen non invenitur, licet illud fingere, ut remus non dicitur navis remus, sed fingamus nomen, et dicamus remus rei remitæ remus, et sic omnia relativa dicentur ad convertentiam. Sunt autem omnia vera relativa simul natura, si enim esse relativi est ad aliud se habere, ut dictum est, posito uno relativo, statim ponitur suum correlativum, et ideo posita se ponunt, et perempta se perimunt. Proprium autem relativorum est, ut qui diffiniti novit unum, diffinite noscat et reliquum. Si enim diffinitio est oratio quid est esse rei significans, ad esse autem unius relativi requiritur necessario correlativum, qui ergo cognoscit esse unius relativi, oportet quod cognoscat esse sui correlativi, et sic patet de prædicamento ad aliquid, etc.

CAPUT VI.

De sex prædicamentis, et eorum prædicatione in communi.

Nunc dicendum est de aliis sex prædicamentis, quæ sex principia dicuntur. Notandum, quod quia prædicamenta sunt ordinationes prædicabilium, ut supra dictum est, ideo per prædicari, seu denominare cognoscuntur, dupliciter autem potest aliquid de alio prædicari denominative, sive illud denominare. Uno modo, quod talis prædicatio, seu denominatio fiat ab aliquo quod sit intrinsecum et de quo fit talis prædicatio, seu denominatio, quod videlicet ipsum perficiat sive per identitatem, sive per inhærentiam, et hoc adhuc contingit dupliciter. Uno modo, quod talis denominatio fiat absolute, et in se, et sic de

Digitized by Microsoft®

nomment les trois prédicaments absolus, savoir, la substance, la quantité et la qualité. C'est pourquoi nous disons Socrate est une substance par identité, ou il est *quantus* et *qualis* par inhérence; secondement, quand cette dénomination est *ab intrinseco*, en important néanmoins quelque chose d'extrinsèque, comme le terme auquel se rapporte ce qui est dénommé, c'est de cette manière que dénomme la relation; comme lorsque nous disons Socrate est égal ou semblable à Platon. La seconde manière, lorsque la dénomination se fait *ab extrinseco*, c'est-à-dire par ce qui n'est pas dans le dénommé formel, mais qui est quelque chose d'absolu extrinsèque par quoi la dénomination se fait; comme lorsqu'on dit Socrate est agent, cette dénomination vient de la forme fluente qui est acquise dans l'être passif; car la chaleur produite dans l'être passif a l'effet de dénommer quelque chose de chaud, laquelle dénomination est extrinsèque, ne demande rien autre chose pour en être dénommée que le sujet lui-même en qui elle existe. Mais pour la dénomination de telle chose, comme celui qui se chauffe, une autre chose est requise du sujet de toute nécessité, savoir la cause effective de la chaleur, parce qu'il faut aussi l'être passif en qui se fait l'échauffement. Il en est aussi de même du lieu qui est une superficie, une superficie en effet pour dénommer ce dont elle est la superficie ne demande que le sujet en qui elle existe, savoir un corps contenant, mais pour dénommer quelque chose, comme le lieu *locatum*, elle demande autre chose différent du sujet de la surface. C'est de cette manière que dénomment les six prédicaments dont nous nous occupons, et ces prédicaments qui dénomment d'une dénomination extrinsèque importent une réalité différente de la chose dénommée, que n'importent pas les autres prédicaments qui dénomment extrinsèquement, quoique les choses d'où se tire cette

---

nominant tria prædicamenta absoluta, scilicet substantia, quantitas et qualitas. Unde dicimus Sortes est substantia per identitatem, vel est quantus, et qualis per inhærentiam. Alio modo, quod talis denominatio sit ab intrinseco, importando tamen aliquid extrinsecum ut terminum, ad quem se habet illud quod denominatur, et isto modo denominat relatio, ut cum dicimus: Sortes est æqualis, vel similis Platoni. Secundo modo fit denominatio ab extrinseco, scilicet ab eo quod non est in denominato formali, sed est aliquod absolutum extrinsecum, a quo fit talis denominatio, ut cum dicitur, Sortes est agens, talis denominatio est ab ipsa forma fluente, quæ in passo acquiritur, calor namque causatus in passo ad hoc, quod denominet aliquid calidum, quæ denominatio est intrinseca, nihil aliud requirit ut sic denominetur per ipsum, nisi subjectum in quo est. Sed ad hoc ut denominetur tale aliquid, puta calefaciens, de necessitate requirit aliam rem a subjecto, scilicet causam effectivam caloris, quia requirit passum in quo est talis calefactio. Similiter est etiam de loco qui est superficies quædam; superficies enim ad hoc ut denominet illud cujus est superficies, non requirit nisi subjectum in quo est, scilicet corpus continens, sed ad hoc ut denominet aliquid, sicut locus locatum, requirit aliud a subjecto superficiei. Et isto modo denominant illa sex prædicamenta, et talia sic denominantia denominatione extrinseca important aliam realitatem, quam rem denominatam, quam non important alia prædicamenta quæ extrinsece denominant, licet ipsæ res a quibus accipitur talis denominatio sint eædem, et talis diversitas sufficit ad distinguendum prædica-

Digitized by Microsoft®

dénomination soient les mêmes, et cette différence suffit pour distinguer les prédicaments; c'est aussi de cette manière que ces six prédicaments sont distingués des quatre premiers, c'est-à-dire par les choses extrinsèques qu'ils dénomment, ce que ne font pas les quatre premiers. Or, il faut savoir que la dénomination *ab extrinseco*, demande quelque rapport par soi entre l'extrinsèque dénommant et l'être dénommé par lui, parce qu'il est nécessaire que par soi et par la condition des choses, ce mode de dénomination atteigne les choses, c'est pour cela qu'il faut que ce qui opère cette dénomination soit par soi le fondement de quelque habitude. Et comme l'habitude des choses n'est point par soi le fondement d'une habitude, autrement on iroit jusqu'à l'infini, aussi cette dénomination ne se fait point par le rapport. Car avoir quelque chose de produit par soi qui appartient à l'action, signifie un certain rapport, et avoir un lieu, et ainsi de suite. Cependant ces prédicaments ne disent pas ces rapports, parce que ce rapport appartient au genre de la relation. Mais les prédicaments susdits ne disent que l'absolu, comme ce qui dénomme extrinsèquement. En effet, l'échauffement qui est une action dit la chaleur, qui est la forme absolue et dénomme la cause efficiente, savoir celui qui se chauffe et ainsi de suite. Il en est qui sont d'un autre avis. Car, suivant eux, le rapport est des transcendants, et tout rapport n'est pas dans le genre de la relation, mais le rapport se dit de sept prédicaments, savoir de la relation et des six principes. C'est là la différence qui existe entre le rapport qui est dans les relatifs et celui qui est dans les six principes. Car dans les relatifs tout rapport exige en même temps dans le terme *ad quem* un autre rapport qui lui corresponde, je dis dans les vrais relatifs, tandis que dans les six principes le rapport ne demande pas dans le terme *ad quem* un rapport quelconque qui lui

menta, et isto modo ista sex prædicamenta a primis quatuor distinguuntur, scilicet per res extrinsecas, quas denominant, quod non faciunt illa quatuor. Sciendum est autem, quod denominatio ab extrinseco requirit aliquem per se respectum inter extrinsecum denominans, et denominatum ab eo, quia oportet quod per se et ex conditione rerum talis modus denominandi consequatur res, et ideo oportet, quod illud a quo fit talis denominatio, sit fundamentum per se alicujus habitudinis, et quia habitudo rerum non est per se fundamentum habitudinis, alioquin iretur in infinitum, ideo talis denominatio non fit a respectu. Habere enim aliquid a se productum, quod pertinet ad actionem, dicit quemdam respectum, et habere locum, et sic de aliis. Ista tamen prædicamenta non dicunt hos respectus, quia iste respectus pertinet ad genus relationis, sed prædicta prædicamenta solum dicunt absolutum, ut denominans extrincese. Calefactio enim quæ est actio, dicit calorem qui est forma absoluta, et denominat causam efficientem scilicet calefacientem, et sic de aliis. Alii vero aliter dicunt. Secundum enim eos respectus est de transcendentibus, et non omnis respectus est in genere relationis, sed dicitur respectus de septem prædicamentis scilicet de relatione, et de sex principiis. Hæc est autem differentia inter respectum qui est in relativis, et in sex principiis. Nam in relativis omnis respectus coexigit in termino ad quem alium respectum sibi correspondentem, et dico in veris relativis, sed in sex principiis respectus non requirit in termino ad quem aliquem respectum sibi correspondentem. Actio enim prout est unum de sex principiis, dicit respectum

Digitized by Microsoft®

corresponde. En effet, l'action, comme un des six principes, dit le rapport dans le mouvement relativement à l'agent. C'est pourquoi ce qui s'effectue entre l'agent et le patient, c'est-à-dire le mouvement s'appelle raison à l'égard de l'agent, et passion à l'égard du patient; néanmoins ce n'est ni dans l'agent ni dans le patient un rapport au mouvement susdit, quoique ce soit un rapport de l'agent au patient, et réciproquement, ces rapports ne sont pas action et passion, mais bien deux relations, c'est-à-dire deux passifs et actifs. Il en est de même dans le rapport du temps à la chose temporelle, et ainsi de suite.

CHAPITRE VII.

Ce que c'est que l'action suivant la raison prédicamentale dans les deux opinions.

L'action est la forme suivant laquelle nous sommes dits agir dans ce qui nous est soumis. Pour comprendre cela il faut savoir qu'il y a deux actions. L'une qui est appelée action immanente, comme être chaud. L'autre qui est appelée transitoire, comme échauffer. L'action immanente n'est pas la cause effective d'une chose qui la mette en acte, mais c'est la même chose qu'être en acte. En effet, être chaud c'est la même chose qu'être dans l'acte de la chaleur, et en vertu de cette action il est dit que l'on fait quelque chose qui est formellement tel, comme la chaleur fait ou rend formellement chaud ce en quoi elle se trouve. Car être chaud se compare à la chaleur comme l'acte second au premier. Il est bon de remarquer que l'on peut prendre de trois manières l'acte second et l'acte premier. La première manière c'est que l'acte premier est une forme quelconque et l'acte second l'action transitoire qui en diffère réellement, dans le même rapport que la chaleur du feu et l'échauffement qu'elle produit; et dans ce sens être chaud n'est pas l'acte second de la chaleur. Dans le second

---

in motu ad agens. Unde illud quod fit inter agens, et patiens, scilicet motus respectu agentis dicitur ratio, respectu vero patientis dicitur passio, tamen nec in agente, nec in patiente est respectus ad motum prædictum, licet sit respectus agentis ad patiens, et e converso, qui respectus non sunt actio, et passio, sed duæ relationes scilicet activi, et passivi. Similiter etiam quando dicit respectum temporis ad rem temporalem, et sic de aliis, ut patet.

CAPUT VII.

Quid sit actio secundum rationem prædicamentalem, juxta utramque opinionem.

Actio est forma secundum quam in id quod subjicitur, agere dicimur. Ad quod intelligendum sciendum, quod duplex est actio. Una quæ vocatur actio immanens, ut calere. Alia quæ dicitur transiens, ut calefacere. Actio immanens non est causa effectiva rei, ut sit in actu, sed est idem quod esse in actu. Calere enim idem est, quod esse in actu caloris, et secundum talem actionem dicitur agere aliquid quod est formaliter tale, sicut calor facit, seu agit formaliter calidum illud in quo est. Calere enim comparatur ad calorem, sicut actus secundus ad primum. Notandum, quod actus primus, et secundus potest dici tripliciter. Uno modo sic, quod actus primus sit forma aliqua, et actus secundus sit actio transiens, differens realiter ab ea, sicut se habet calor ignis, et ejus calefactio, et isto modo calere non est actus secundus caloris. Secundo modo dicitur actus pri-

Digitized by Microsoft®

sens l'acte premier est dit la forme qui est subordonnée, et acte second l'acte qui lui est inhérent, comme sont la surface et la chaleur; dans ce sens être chaud n'est pas non plus l'acte second de la chaleur. Dans le troisième sens l'acte premier et second sont pris suivant qu'un seul et même acte peut être pris diversement selon qu'il est considéré en lui-même ou dans quelqu'un où il existe actuellement, comme l'on considère la chaleur suivant qu'elle est une certaine forme en elle-même; mais être chaud importe la même forme dans l'habitude relativement à quelque chose qui en est affecté, parce que être chaud c'est avoir la chaleur, ou être dans la chaleur. Pareillement, concevoir et sentir sont des actions immanentes, parce qu'elles expriment l'acte de la conception ou de la sensation, l'être en acte dans celui qui conçoit ou qui sent. Or cette action immanente n'est pas directement dans le prédicament de l'action, c'est pourquoi nous nous en tiendrons là pour ce qui la concerne. La seconde action qui est appelée transitoire constitue le prédicament de l'action. Il faut remarquer qu'ainsi qu'il est dit dans le livre III de la Phys., l'action, la passion et le mouvement sont une seule et même chose. C'est pourquoi l'échauffement n'est autre chose que la chaleur en écoulement, c'est-à-dire en tant qu'elle est un acte de ce qui existe en puissance, ce qui est la même chose que le mouvement. Par exemple : supposons de l'eau réchauffée par le feu, il est certain qu'il y a en elle une chaleur produite par la chaleur du feu, laquelle chaleur considérée suivant son être est une forme, qui est la qualité dans la troisième espèce de la qualité. Suivant qu'elle est en écoulement elle est appelée mouvement parce qu'elle entre de plus en plus en participation avec l'eau. Elle est appelée action en tant qu'elle dénomme le feu qui réchauffe. Car le feu à raison de la chaleur est dit réchauffant dans la première

---

mus forma quæ subditur, et actus ei inhærens dicitur actus secundus ut sunt superficies et calor, nec etiam isto modo calere est actus secundus caloris. Tertio modo, dicitur actus primus, et secundus, secundum quod unus et idem actu potest accipi ut consideratur in se, et prout consideratur ut alicujus habentis ipsum actualiter. Sicut consideratur calor ut est quædam forma in se, calere vero importat eamdem formam in habitudine ad aliquod habens, quia calere est habere calorem, vel esse in actu caloris. Similiter intelligere, et sentire sunt actiones immanentes, quia dicunt actum intelligenti, vel sentiendi, esse actu in intelligente, vel sentiente. Hæc autem actio immanens non est directe in prædicamento actionis, ideo de ipsa satis dictum sit. Secunda vero actio, quæ dicitur transiens facit prædicamentum actionis. Notandum, quod ut habetur, III *Physic.*, actio et passio, et motus sunt una et eadem res. Unde calefactio nihil aliud est quam calor ut est in fluxu, prout scilicet est actus existentis in potentia, quod idem est quod motus. Verbi gratia. Dato quod aqua calefieret ab igne, certum est, quod in ea esset aliquis calor causatus a calore ignis, qui calor quantum ad esse suum consideratus, est forma, quæ est qualitas in tertia specie qualitatis. Secundum autem quod est in fluxu, scilicet quia magis, et magis participatur in aquam, dicitur motus. Secundum autem quod denominat ignem calefacientem, dicitur actio. Nam ignis secundum eum dicitur calefaciens juxta primam opinionem, et secundum quod habet respectum ad ignem ut ad causam effi-

Digitized by Microsoft®

opinion, et en tant qu'elle a un rapport avec le feu, comme à la cause efficiente, c'est une action suivant la seconde opinion, et l'échauffement est dit action. Mais l'échauffement est dit passion en tant qu'il dénomme ou importe un rapport à quelque chose qui reçoit en comparaison avec ce dont elle reçoit. C'est pourquoi la raison de l'action, comme prédicament, consiste en ce que action dit forme en mouvement, ou un changement, ainsi qu'il y a lieu par la cause efficiente. Aussi la cause efficiente qu'elle dénomme ou à laquelle elle se rapporte est de la nature de l'action. Il s'ensuit de là que l'action, quoique la même fondamentalement que la chaleur, étant dans le même prédicament avec l'échauffement, comme elle est une passion, ainsi qu'il a été dit plus haut dans le prédicament de la relation, quoique la similitude soit la même chose que la blancheur, néanmoins comme la similitude importe quelque chose que n'importe pas la blancheur, savoir un terme *ad quem*, elle se trouve dans un autre prédicament que la blancheur; de même dans le cas proposé, quoique échauffement comme action dise chaleur en mouvement, parce qu'elle se dit action en tant qu'elle dénomme l'agent dans la première opinion, ou exprime le rapport à l'agent, suivant la seconde opinion, auquel n'ont aucun rapport la chaleur ni l'échauffement comme passion, il s'ensuit que l'échauffement action se trouve dans un autre prédicament que la chaleur ou l'échauffement passion. Ainsi s'explique cette description de l'action; l'action est la forme suivant laquelle nous sommes dits faire ce qui est soumis. C'est, en effet, la forme, qui est en mouvement ou en mutation, suivant laquelle nous sommes désignés ou dénommés comme agents dans la première opinion, ou qui a un rapport avec nous qui agissons comme à la cause efficiente, par la raison que nous agissons sur la chose qui nous est soumise, c'est-à-

---

cientem, est actio juxta secundam opinionem et dicitur calefactio actio. Calefactio vero passio dicitur, ut denominat, vel importat respectum ad aliquod recipiens in comparatione ad id, a quo recipit. Unde ratio actionis prout est prædicamentum, consistit in hoc quod actio dicit formam in motu, vel mutatione ut est a causa efficiente. Unde causa efficiens quam denominat, vel ad quam habet respectum, est de ratione actionis, propter hoc sequitur, quod actio quamvis sit eadem fundamentaliter cum calore, quod sit in eodem prædicamento cum calefactione, ut est passio, sicut etiam supradictum est in prædicamento relationis, licet similitudo sit eadem res cum albedine, tamen quia similitudo importat aliquid aliud quod non importat albedo, scilicet terminum ad quem, est in alio prædicamento quam sit albedo. Sic in proposito, licet calefactio ut est actio, dicat calorem in motu, quia tamen dicitur actio ut denominat agens, juxta primam opinionem, vel dicit respectum ad agens, juxta secundam opinionem, ad quod habet respectum calor, nec calefaction ut est passio, ideo calefactio actio est in alio prædicamento, quam calor, vel calefactio passio. Ex his patet descriptio actionis supraposita, scilicet. Actio est forma secundum quam id quod subjicitur, agere dicimur. Est enim forma, quæ est in motu, seu in mutatione, secundum quam dicimur seu denominamur agentes juxta primam opinionem, vel quæ habet respectum ad nos, qui agimus, sicut ad causam efficientem, scilicet quia agimus in rem, quæ subjicitur, id est in rem quæ patitur, juxta secundam opinionem,

Digitized by Microsoft ®

dire sur la chose qui subit la passion suivant la seconde opinion ; on voit ainsi ce que c'est que l'action. Il faut savoir que l'auteur des six principes dit quelque chose de l'action corporelle ou incorporelle que je regarde purement et simplement comme faux, ou demandant quelque explication à raison de son ambiguïté. Il dit, en effet, que l'action corporelle se trouve nécessairement avec le mouvement de l'agent, ce que je ne crois pas vrai dans toutes les actions des corps, car l'aimant, sans avoir aucune espèce de mouvement, attire le fer ; on pourroit observer la même chose à l'égard d'une multitude d'autres agents, c'est pourquoi je ne dirai rien des autres raisons de même valeur qui sont alléguées.

CHAPITRE VIII.

Quelle est l'action qui reçoit le plus et le moins avec la contrariété, quelle est celle qui ne reçoit rien de cela.

L'action reçoit le plus et le moins avec la contrariété, mais il n'en est pas ainsi de toute action. Il faut observer que ou l'action exprime la forme qui est en mouvement, comme l'échauffement, qui ne signifie que la chaleur en mouvement, comme dénommant l'agent ou présentant un rapport *ad aliud;* ou elle exprime la forme qui est en mutation et non en mouvement, comme la génération de la substance, et la création. Et comme, ainsi qu'il a été dit, l'action n'ajoute rien à la forme qu'elle exprime, et ne fait que dénommer, suivant la première opinion, ou exprimer le rapport à l'agent suivant la seconde, si la forme qu'elle exprime est en mouvement, on dit que l'action reçoit plus ou moins, ou l'agent qui est concret, comme on a dit dans le prédicament de la qualité que les choses abstraites ne reçoivent pas le plus et le moins, mais bien les concrètes ; on dit de même dans celui-ci que quelque chose, c'est-à-dire la caléfaction reçoit le plus

---

et sic patet quid est actio. Sciendum, quod author sex principiorum quædam dicit de actione corporea, vel incorporea, quæ vel simpliciter reputo falsa, vel extorta indigent expositione. Dicit enim quod actio corporea necessario est cum motu agentis, quod non reputo verum in omnibus actionibus corporum. Magnes enim non mota ullo genere motus, attrahit ferrum, et de multis aliis agentibus posset hoc inveniri, ideo omnia talia, quæ ille ibi ponit prætermitto.

CAPUT VIII.

Quæ actio suscipit magis et minus, et contrarietatem et quæ non.

Recipit autem actio magis, et minus, et contrarietatem, non tamen omnis. Notandum, quod actio vel dicit formam, quæ est in motu, ut calefactio, quæ solum dicit calorem in motu, ut denominat agens, vel ut habet respectum ad aliud, vel dicit formam, quæ est in mutatione, et non in motu, ut generatio substantiæ, et creatio. Et quia ut dictum est, actio supra formam quam dicit, nihil addit nisi quia denominat, juxta primam opinionem, vel dicit respectum ad agens, juxta secundam opinionem, si forma quam dicit, est in motu, dicitur actio suscipere magis vel minus, vel ipsum agens quod est concretum, sicut in prædicamento qualitatis dictum est, quod abstracta non suscipiunt magis, et minus, sed concreta, ita in isto dicitur aliquid, scilicet calefacere, suscipere magis vel minus, quia est magis, vel minus cale-

Digitized by Microsoft®

ou le moins, parce qu'elle échauffe plus ou moins. Si, au contraire, la forme qu'exprime l'action n'est pas en mouvement mais seulement en mutation, une telle forme n'étant pas propre à recevoir le plus ou le moins, ni par conséquent la contrariété, en prenant la contrariété dans un sens propre, cette action ne reçoit pas non plus le plus et le moins, ni par conséquent la contrariété, en la prenant dans le sens propre. C'est pourquoi celui qui engendre ou qui crée n'est pas dit engendrant ou créant plus ou moins, ainsi s'explique, etc.

CHAPITRE IX.

Le propre de l'action est de produire la passion par soi.

C'est le propre de l'action de produire d'elle-même la passion. Il faut observer que, bien que l'action et la passion et les formes, cause du mouvement d'une chose, soient une seule chose, elles sont néanmoins des prédicaments différents à raison de la dénomination diverse ou à cause du divers rapport importé. Voici l'ordre qui existe entre l'action et la passion, car la passion suit l'action qui se produit au-dehors. En effet, si agir n'est autre chose qu'occasionner dans le sujet passif la forme avec le mouvement, et éprouver la passion rien autre chose que recevoir une telle forme, il en résulte nécessairement que toute action est suivie de la passion et que agir est suivi de sentir la passion. On a donc eu raison de dire que le propre de l'action est de produire la passion dans le sujet passif. Voilà ce qui concerne l'action.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que la passion formellement, comme prédicament.

La passion est l'effet et le produit de l'action. Il faut remarquer que l'action et la passion sont une seule et même chose, savoir la forme

---

faciens. Si vero forma quam dicit actio, non sit in motu, sed in sola mutatione, cum talis forma non sit apta suscipere magis, vel minus, nec per consequens, contrarietatem, sumendo contrarietatem proprie, nec etiam talis actio suscipit magis, vel minus, nec per consequens contrarietatem, sumendo contrarietatem proprie. Unde generans, vel creans non dicitur magis, vel minus generans, vel creans, et sic patet, etc.

CAPUT IX.

Quod proprium actionis est ex se inferre passionem.

Est autem proprium actionis ex se inferre passionem. Notandum, quod licet actio, et passio, et forma qua aliquid movetur, sint una res, tamen propter diversam denominationem quam importat, vel propter diversum respectum importatum, sunt diversa prædicamenta. Habent autem se actio, et passio in hoc ordine, nam ad omnem actionem egredientem ad extra, sequitur passio. Si enim agere nihil aliud est, quam causare formam in passo cum motu, et pati nihil aliud est quam talem formam recipere, necessario sequitur, quod ad omnem actionem sequitur passio, ad omne agere sequitur pati. Bene ergo dictum est, quod proprium est actionis causare passionem in passio, et sic patet de actione.

CAPUT I.

Quid sit passio formaliter, ut est prædicamentum.

Passio est effectus, illatioque actionis. Notandum, quod actio, et passio sunt una res, et eadem, scilicet forma, quæ est in

Digitized by Microsoft®

qui est en flux ou *in fieri*, c'est pourquoi on ne voit pas que la passion soit un effet de l'action. En effet, si on les considère comme étant une forme, dans ce cas comme la même chose ne peut être cause et effet d'elle-même, la passion ne sera pas l'effet de l'action. Si au contraire on les considère comme deux choses, parce que l'action dénomme l'agent et la passion le patient, il ne s'en suit pas encore que la passion soit un effet de l'agent. Donc la passion n'est pas l'effet de l'action même. Il faut savoir qu'une chose peut être dite effet d'une autre de deux manières, la première proprement, en tant qu'elle est ou a été produite par elle, et dans ce sens la passion n'est pas l'effet de l'action. La seconde manière c'est quand ces deux choses se font, elles se produisent simultanément de telle sorte que l'on comprenne par une connexion nécessaire que l'une vient après l'autre. D'où il résulte que la première est dite en quelque façon cause efficiente à l'égard de la seconde, comme dans le traité *du propre* on a dit du clou et du bois dans lequel il est enfoncé quel est leur rapport avec le mouvement, il en est ainsi dans son espèce de la passion par rapport à l'action. Car l'action et la passion sont constituées par l'agent dans un certain ordre nécessaire. Car on conçoit l'agent agissant avant de concevoir ce qu'il fait subir, et ainsi la passion est dite effet de l'action.

CHAPITRE II.

Que la dénomination de la passion se fait formellement ab extrinseco.

Il s'élève un doute au sujet de ce qui a été dit, savoir que ces six principes dénomment extrinsèquement la substance. Nous avons dit, en effet, que l'action, qui est subjectivement dans le patient, dénomme l'agent; cela ne semble pas vrai à l'égard de la passion, car elle dénomme le sujet passif en qui elle est formellement et subjecti-

---

fluxu, vel fieri, unde non videtur, quod passio sit effectus actionis. Si enim considerantur in quantum sunt una forma, tunc cum idem non possit esse causa, et effectus suiipsius, passio non erit effectus actionis. Si vero considerentur in quantum sunt duo, quia actio denominat agens, et passio patiens, nec adhuc sequitur, quod passio sit effectus ipsius agentis, non ergo passio, est effectus ipsius actionis. Sciendum, quod aliquid potest dici effectus alicujus dupliciter, uno modo proprie, prout scilicet causatur, vel causatum est ab eo, et isto modo passio non est effectus actionis. Alio modo, quia quando utrumque fit, ita fiunt simul, quod unum necessaria connexione intelligitur esse post aliud. Unde primum dicitur esse quodam modo causa efficiens respectu secundi, quemadmodum in tractatu de proprio dictum est de clavo, et ligno cui insigitur, qualiter se habeant ad motum, sic suo modo se habet de passione respectu actionis. Nam actio, et passio sunt ab ipso agente ordine quodam necessario. Prius enim intelligitur agens agere, quam aliquid a se pati, et sic passio dicitur effectus actionis.

CAPUT II.

Quod denominatio passionis est formaliter ab extrinseco.

Dubium autem oritur contra ea quæ dicta sunt, videlicet quod ista sex principia denominant substantiam extrinsece. Dictum est enim quod actio, quæ subjective est in patiente, denominat agens, hoc enim non videtur esse verum de passione, nam ipsa denominat passum in quo est formaliter et subjective. Dicendum, quod forma

Digitized by Microsoft®

vement. Il faut dire que la forme en flux, qui est le mouvement lui-même, prise en elle-même, est dans le prédicament absolu, la chaleur, par exemple, qui se produit dans l'eau comme étant en flux, se trouve dans le prédicament de la qualité, parce que le mouvement est dans le prédicament de son terme *ad quem* et il est dit mouvement comme étant en flux. Mais en tant qu'il a telle chaleur, c'est-à-dire que l'eau qui se réchauffe est transmuée par le feu, cette dénomination appartient à la passion comme predicament. On ne dit pas, en effet, que l'eau devient chaude, parce qu'il y a de la chaleur en elle, mais parce que cette chaleur lui vient de l'agent qui l'échauffe. C'est pourquoi s'il n'y avoit pas d'agent échauffant, quelque chaleur qu'il y eût dans l'eau, on ne diroit pas pour cela qu'elle devient chaude, ou subit une passion, mais on dit qu'elle s'échauffe et subit une passion, en tant que cette chaleur est produite par un agent échauffant. Donc cette dénomination ou rapport du sujet passif vient formellement *ab extrinseco*, par la raison qu'elle importe un agent qui est extrinsèque. Ainsi donc la passion dénomme extrinsèquement le sujet, ou exprime un rapport *ab extrinseco*. Or la passion reçoit le plus et le moins avec la contrariété de la même manière que nous avons dite de l'action. Ce qu'il faut comprendre suivant ce qui a été exposé plus haut de l'action ; tel est le prédicament de la passion, etc.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que le prédicament quando, *c'est le temps en tant qu'il dénomme une chose temporelle, ou le rapport du temps aux choses temporelles qu'il mesure.*

Quando est ce qui reste de l'adjacence du temps. Or on appelle ici adjacence du temps sa mesure, suivant que le temps est la mesure des choses temporelles. Pour comprendre les termes de cette défini-

---

in fluxu, quæ est ipse motus, secundum se accepta, est in prædicamento absoluto, puta calor, qui causatur in aqua prout est in fluxu, est in prædicamento qualitatis, quia motus est in prædicamento termini ad quem est, pout autem est in fluxu dicatur motus, prout vero habens talem calorem, scilicet aqua quæ calefit, transmutatur ab igne calefaciente, talis denominatio pertinet ad passionem prout est prædicamentum. Non enim aqua dicitur calefieri, quia in ea est calor, sed quia talis calor est a calefaciente. Unde si non esset calefaciens, quantumcumque calor esset in aqua non propter hoc diceretur calefieri, vel pati, sed dicitur calefieri, et pati in quantum talis calor est a calefaciente. Talis ergo denominatio, vel respectus passi est formaliter ab extrinseco, ex quo importat agens quod est extrinsecum. Sic ergo passio extrinsece denominant subjectum, vel dicit respectum ab extrinseco. Recipit autem passio magis, vel minus, et contrarietatem eodem modo quo dictum est de actione; quod intelligitur sicut supra de actione expositum est, et sic patet de prædicamento passionis, etc.

CAPUT I.

De prædicamento quando quid sit, quia est tempus, ut denominat temporale, seu respectus temporis ad temporalia, qua mensurat.

Quando est quod ex adjacentia temporis relinquitur. Vocatur autem hic adjacentia temporis mensura ejus, prout scilicet ip-

Digitized by Microsoft®

tion et ce que c'est que *quando*, il faut observer qu'il est de la nature de la mesure de donner d'une manière certaine la quantité des choses mesurées lorsqu'on l'applique à ces choses par l'opération de l'intellect, et comme il y a deux quantités, savoir l'extension et la perfection, il y a aussi une mesure pour l'une et l'autre. Nous disons, en effet, que la blancheur est la mesure de toutes les couleurs; car la blancheur contenant plus de perfection et de participation à la lumière que les autres couleurs, en l'appliquant par l'intellect aux autres couleurs, nous acquérons d'une manière certaine la connoissance de la quantité de perfection qui est en eux, mais non de la quantité d'extension. De même en appliquant au drap une règle de deux coudées, nous connoissons la quantité de son extension. D'un autre côté le temps n'étant autre chose qu'une quantité successive du mouvement, peut être pris à raison de cela en deux sens. Premièrement dans un sens large pour toute quantité successive du mouvement; il y a autant de temps que de mouvements, parce que tout mouvement a une quantité successive qui le constitue formellement en extension de quantité successive, et cette quantité n'est pas un mouvement, mais un accident du mouvement qui le constitue formellement en extension, ou c'est un accident du mobile qui existe en lui par le moyen du mouvement, comme une qualité quelconque, ainsi la couleur se trouve dans la substance par le moyen de la superficie, comme il a été dit plus-haut, et c'est à cause de cette succession qu'Aristote, au livre V de la Métaphysique, a mis le mouvement dans le genre de la quantité, c'est pourquoi le mouvement n'est dans les autres genres que par la raison du terme du mouvement, suivant ce que nous disons que l'augmentation et la décroissance sont dans la quantité non par la raison qu'elles sont mouvement, mais par la raison du terme auquel elles se rap-

---

sum tempus est mensura temporalium. Ad sciendum autem particulas prædictæ descriptionis, et quid est quando, notandum, quod de ratione mensura est, quod applicata per intellectum ad mensurata certificet nos de ipsorum quantitate, et quia duplex est quantitas, scilicet extensionis et perfectionis, ideo utrobique invenitur mensura. Dicimus enim quod mensura omnium colorum est albedo. Quia enim albedo plus continet de perfectione, et participatione lucis, quam alii colores applicando ipsam ad alios colores per intellectum, certificamur de quantitate perfectionis ipsorum, non tamen de quantitate extensionis. Similiter per lineam bicubitalem applicatam ad pannum, certificamur de quantitate suæ extensionis. Cum autem tempus nihil aliud sit, quam quantitas successiva ipsius motus, secundum hoc tempus potest accipi dupliciter. Uno modo large, scilicet pro omni quantitate successiva motus, etiam accipiendo tempus, quot sunt motus, tot sunt tempora, quia omnis motus habet quantitatem successivam facientem ipsum formaliter, quantum quantitate sucessiva, et talis quantitas non est motus, sed accidens ejus faciens ipsum esse quantum formaliter, vel est accidens ipsius mobilis inexistens ei mediante motu, sicut qualitas aliqua, scilicet color inest substantiæ mediante superficie, ut supra dictum est, et propter hanc successionem Philosophus, V *Metaph.*, posuit motum in genere quantitatis, unde motus non est aliis generibus, nisi forte ratione termini motus, prout dicimus, quod augmentum et decrementum sunt in quantitate non ratione qua motus sunt, sed ratione termini ad quem sunt. Sed ejus successio dicitur tempus, large sumpto tem-

Digitized by Microsoft®

portent. Mais la succession s'appelle temps dans un sens large, et par ce temps, comme une mesure intrinsèque mesure tous les mouvements, parce que le mouvement est tel que ses successions, elle donne la connoissance certaine de sa quantité, et comme parfois cette succession nous est plus connue, nous mesurons par son moyen la succession du premier mobile, comme le dit Aristote, livre IV de la Physique, nous mesurons le temps par nos actions, et notre vie s'écoule par une aussi grande voie, donc il s'est écoulé tant d'heures de temps.

Le temps se prend dans un autre sens plus strict et plus propre pour la quantité successive du premier mouvement, ou pour le mouvement du premier mobile, et cette succession est la plus uniforme et la plus simple, et par conséquent elle est apte à nous faire connoître ce qui concerne les autres quantités successives en la leur appliquant, suivant ce que nous avons dit qu'une chose a duré une heure, un jour; et comme cette succession est une numériquement, il n'y a par conséquent, pour toutes les choses temporelles numériquement, qu'un temps par lequel sont mesurés les autres mouvements en tant que successifs, comme par une mesure extrinsèque. Il faut savoir que tous les autres mouvements sont mesurés par cette succession du premier mouvement comme par une mesure extrinsèque, aussi bien que les parties du mouvement du premier mobile, de sorte qu'une partie de ce mouvement est mesurée par une partie du temps, par une mesure intrinsèque, comme nous disons, cette évolution céleste s'est opérée tel jour, celle-là tel autre, et ainsi des autres mouvements qui sont mesurés dans leurs successions par une mesure intrinsèque. Il faut savoir que la mesure de chaque chose peut se considérer de deux manières. Premièrement, dans un sens absolu, c'est-à-dire selon qu'elle est applicable, secondement en tant qu'elle est appliquée à la chose susceptible d'être mesurée. Or, le temps étant une certaine

---

pore, et tali tempore, sicut mensura intrinseca habet omnes motus mensurari, quia tantus est motus, quantum ejus successiones, certificat de ejus quantitate, et quia aliquando talis successio est nobis magis nota, ideo per eam mensuramus successionem primi mobilis, ut Philosophus, IV. *Phys.*, dicit: Mensuramus enim tempus per nostras actiones, ut per tantam viam vivimus, ergo tot temporis horæ transierunt.

Alio modo tempus stricte, et magis proprie dicitur quantitas successiva primi motus, seu motus primi mobilis, quæ successio est uniformissima, et simplicissima, et per consequens est apta nata nos certificare de aliis quantitatibus successivis applicata ad eas, juxta quod dicimus, quod duravit per horam, vel per diem, et quia talis successio est una numero, ideo est unum numero tempus omnium temporalium, per quod mesurantur sicut mensura extrinseca, omnes alii motus, ut successivi sunt. Sciendum, quod prædicta successione primi motus mensurantur omnes alii motus, ut mensura extrinseca, et mensurantur partes motus primi mobilis, ut scilicet pars illius motus mensuretur parte temporis mensura intrinseca, sicut dicimus hæc circulatio cœli fuit in ista die, et illa fuit in illa die, sicut est de aliis motibus, qui mensurantur suis successionibus mensura intrinseca. Sciendum, quod mensura uniuscujusque potest considerari dupliciter. Uno modo absolute, scilicet prout applicabilis est; alio modo, prout applicatur ad ipsum mensurabile. Cum autem tempus sit quæ-

Digitized by Microsoft®

mesure, pourra être considéré de deux manières, absolument, et dans ce sens il s'appelle temps, et dans le second sens, appliqué aux mouvements successifs, soit qu'ils soient des parties du mouvement du premier mobile, soit qu'ils soient d'autres mouvements, ou aux choses mobiles en tant que mobiles. Et comme ces choses ainsi mesurées par le temps sont appelées mesurées, comme nous disons une promenade d'aujourd'hui, c'est en conséquence de cet absolu, c'est-à-dire le temps ainsi dénommant, que se tire le prédicament *quando*, suivant la première opinion; dans la seconde opinion, c'est lorsqu'il est le rapport du temps comme mesure à la chose temporelle, c'est pour cela que l'on dit que *quando* est ce qui reste de l'adjacence ou de la mesure du temps. Car le temps, en tant que mesurant une chose temporelle, la dénomme d'une dénomination extrinsèque, et c'est cela qu'il laisse, cela qui est appelé *quando* dans la première opinion. Dans la seconde, au contraire, *quando* reste de l'adjacence du temps, car il reste de la mensuration qui s'opère par le temps le rapport du temps qui mesure à la chose mesurée, lequel est appelé *quando*, et de même que le temps a des parties comme le présent, le passé et le futur, de même aussi *quando* a des parties, parce que les choses temporelles sont dénommées par toutes ces parties. Nous disons en effet, voilà ce que nous avons fait aujourd'hui, hier, ce que nous ferons demain. On voit ainsi ce que c'est que *quando*, ce n'est autre chose qu'une forme absolue, qui est le temps dénommant une chose temporelle. Ou bien, suivant la seconde opinion, *quando* n'est autre chose que le rapport absolu de la forme susdite aux choses temporelles qu'il mesure.

---

dam mensura, poterit his duobus modis considerari, uno modo absolute, et sic dicitur tempus, alio modo applicata ad motus successivos, sive sint partes motus primi mobilis, sive sint alii motus, vel ad mobilia, in quantum mobilia sunt. Et quia talia ut sic mensurata a tempore sic mensuratæ denominantur, sicut dicimus ambulationem hodiernam, ideo a tali absoluto, scilicet tempore sic denominante, sumitur prædicamentum quando, juxta primam opinionem, juxta vero secundam opinionem, quando est respectus temporis ut mensurantis ad ipsum temporale, propterea dicitur, quod quando est quod relinquitur ex adjacentia, seu mensura temporis. Tempus enim ut mensurat temporale, denominat illud denominationee xtrinseca, et hoc relinquit, et hoc dicitur, quando juxta primam opinionem. Juxta vero secundam, quando relinquitur ex adjacentia temporis, quia ex mensuratione, quæ est a tempore, relinquitur respectus temporis mensurantis ad mensuratum, quod dicitur quando, et sicut sunt partes ipsius temporis, scilicet præsens, præteritum, et futurum, sic etiam sunt partes quando, quia ab omnibus talibus partibus denominantur temporalia. Dicimus enim, hæc est operatio hodierna, crastina, vel hesterna. Et sic patet quid est quando, quia nihil aliud est quam forma absoluta, quæ est tempus prout denominat temporale; vel juxta secundam opinionem, quando nihil aliud est quam respectus prædictæ formæ absolute ad temporalia, quæ mensurat.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE II.

Que quando *n'est pas le rapport de la chose mesurée au temps, mais tout le contraire.*

Il faut savoir qu'il y en a qui disent que *quando* n'est pas le rapport du temps qui mesure à la chose temporelle, mais, au contraire, le rapport de la chose mesurée au temps lui-même. Je ne regarde pas cela comme vrai, parce que, suivant ces philosophes, *quando* ne seroit pas une dénomination extrinsèque, mais intrinsèque, et de cette manière il ne seroit pas un des six principes qui dénomment extrinsèquement, comme nous l'avons dit plus haut, et il s'ensuivroit, suivant la seconde opinion, que *quando* seroit une relation, parce qu'il seroit un rapport *ab extrinseco*, ce qui est faux. Il faut savoir que la succession du premier mouvement, qui est appelé temps, peut être la mesure des parties du mouvement du premier mobile, de cette manière elle est une mesure intrinsèque, et c'est d'après une telle mesure que se fait la dénomination qui appartient au prédicament *quando*, comme quand nous disons que telle évolution s'est faite hier ou se fait aujourd'hui. De cette manière, *quando* se trouve en ce en quoi est le temps; parce que le temps est subjectivement dans le mouvement du premier mobile, et, par conséquent, cette dénomination est dans ses parties qui sont dénommées par les parties du mouvement, comme il a été dit, ou suivant la première opinion, le temps est dans le premier mouvement, quant au fondement du rapport qui est *quando*. Il y a aussi là le terme du rapport lui-même, c'est-à-dire les parties mesurées du mouvement qui sont le terme de ce rapport, et c'est là ce que veut dire l'auteur des six principes, quand il dit que *quando* se trouve dans ce en quoi est le temps. Dans un autre sens, le temps peut être la mesure extrinsèque des autres

---

CAPUT II.

Quod quando non est respectus rei mensuratæ ad tempus, sed e converso.

Sciendum, quod aliqui dicunt, quod quando non est respectus temporis mensurantis ad rem temporalem, sed econverso est respectus rei mensuratæ ad ipsum tempus. Hoc non reputo verum, quia secundum istos, quando non esset denominatio extrinseca, sed intrinseca, et sic non esset unum de sex principiis, quæ extrinsece denominant, ut supra dictum est. Et sequeretur juxta secundam opinionem, quod quando esset relatio, quia esset respectus ab intrinseco, quod falsum est. Sciendum, quod successio primi motus, quæ tempus dicitur, potest esse mensura partium motus primi mobilis, et isto modo est mensura intrinseca, et ex tali mensura fit denominatio, quæ pertinet ad prædicamentum quando, sicut dicimus quod hæc circulatio est hodierna, vel fuit hesterna. Et isto modo in quo est tempus, in eo etiam quando, quia in motu primi mobilis est tempus subjective, et ideo talis denominatio est in partibus ejus, quæ denominantur a partibus motus, ut dictum est, vel juxta primam opinionem in primo motu est tempus, quod ad fundamentum respectus, qui est quando. Etiam in eo est terminus ipsius respectus, partes scilicet motus mensuratæ, quæ sunt terminus talis respectus, et hoc est, quod dicit author sex principiorum, quod in quo est tempus, in eo est etiam quando. Alio modo tempus

Digitized by Microsoft®

mouvements, et alors c'est d'après lui que se fait la dénomination qui appartient au prédicament *quando;* c'est ainsi que nous disons, cette promenade s'est faite hier, et de cette manière *quando* ne se trouve pas dans ce en quoi est le temps, parce que le temps est subjectivement dans le mouvement du premier mobile, et la dénomination qui provient de lui se trouve dans la promenade. Ou bien, suivant la seconde opinion, *quando* est le rapport fondé dans le temps, dont néanmoins le terme est dans la promenade, et ainsi, en quelque façon, il ne se trouve pas dans ce en quoi est le temps, etc...

CHAPITRE III.

Que quando *ne reçoit ni le plus ni le moins, et n'a pas de contraire, qu'il se trouve dans tout ce qui commence d'être.*

Quando ne reçoit ni le plus ni le moins, et n'a pas de contraire. Car ce prédicament se tire de la forme absolue dénominative, ou il est le rapport de cette forme, et comme le temps d'où se tire *quando* ne reçoit pas le plus ou le moins, et n'a pas de contraire, il en sera par conséquent de même de *quando*. Mais c'est le propre de *quando* de se trouver dans tout ce qui commence d'être. Il faut remarquer qu'une chose commence d'être de quatre manières. Il y en a qui commencent par le mouvement seul, comme la chaleur dans l'eau qui se réchauffe commence d'être par le mouvement de la caléfaction, bien plus le mouvement est placé dans le genre de ces choses. En effet, l'altération se trouve dans le genre de la qualité dans laquelle se rencontre l'altération. D'autres commencent d'être par le changement qui suit nécessairement le mouvement, comme la forme substantielle est introduite dans la matière par la génération qui suit l'altération dont elle est le terme au moins extrinsèque. D'autres, au contraire,

---

potest esse mensura aliorum motuum extrinseca, ex quo tunc fit denominatio, quæ pertinet ad prædicamentum quando, sic dicimus, hæc ambulatio fuit hesterna, et sic quando non est in eo in quo est tempus, quia tempus est subjective in motu primi mobilis, et denominatio facta ab eo est in ambulatione. Vel juxta secundam opinionem, quando est respectus fundatus in tempore, cujus tamen terminus est ambulatio, et sic aliquo modo non est in ea, in quo est tempus, etc.

CAPUT III.

Quod quando non suscipit magis nec minus, noc habet contrarium, et quod quando est in omni eo quod incipit esse.

Non suscipit autem quando magis, vel minus, nec etiam ipsi quando est aliquid contrarium. Nam hoc prædicamentum sumitur a forma absoluta denominante, vel est respectus talis formæ, et quia tempus a quo sumitur quando non suscipit magis, vel minus, nec habet contrarium, igitur nec quando ista suscipiet. Est autem proprium quando esse in omni eo quod incipit esse. Notandum quod res quadrupliciter incipit esse. Quædam enim incipit per motum solum, ut calor in aqua quæ calefit, incipit esse per motum calefactionis. Imo motus ponitur in genere talium. Alteratio enim est in genere qualitatis, in qua alteratio invenitur. Quædam vero incipit esse permutationem sequentem motum necessario, sicut forma substantialis inducitur in materiam per generationem sequentem alterationem, cujus ipsa est terminus saltem extrinsecus. Quædam autem incipit esse

Digitized by Microsoft®

commencent d'être par la mutation qui suit le mouvement, mais non pas de nécessité, comme le matin l'illumination de notre hémisphère qui est précédée du mouvement local du soleil par le moyen duquel elle s'offre à nous, mais ce changement n'est pas nécessairement précédé du mouvement, car dès le premier instant de la création du soleil, l'air fut illuminé par le soleil sans aucun mouvement précédent de cet astre. Il y en a qui commencent d'être par une simple émanation, et non par mouvement ou par mutation, comme les choses qui sont créées. Or, il faut savoir que le temps, soit continu, soit partagé, ou l'*ævum*, constitue certaines mesures par lesquelles certains actes sont destinés à être mesurés, parce qu'ils doivent avoir telle ou telle durée. Or il est des actes dans lesquels, existant numériquement dans l'unité, se trouve une succession, et leur durée consiste à prendre une partie après l'autre; tels sont ceux dont j'ai dit qu'ils commencent d'être par le mouvement seul, et ces actes, lorsqu'ils se font ou lorsqu'ils ont été faits, c'est-à-dire lorsqu'ils sont en repos, sont mesurés par le temps continu. Car, par rapport à eux, le *fieri* est le mouvement, et le *factum esse* est le repos. Or le mouvement et le repos se mesurent par le temps continu, et *quando* se trouve dans tout acte semblable, comme dans le temps, ainsi qu'il a été dit. Et c'est le propre de *quando* de se trouver dans tout acte semblable qui commence ainsi d'être. Car cet acte étant proprement mesuré par le temps, il en résulte que la dénomination est aussi proprement prise du temps, de sorte qu'on dit de la promenade qu'elle s'est faite hier ou aujourd'hui, et c'est là *quando*, comme nous l'avons dit. Ou, suivant la seconde opinion, le temps, comme mesure propre, a un rapport à ces actes, et ce rapport est *quando*. Donc le propre de *quando* est de se trouver dans tout acte semblable qui com-

---

per mutationem sequentem motum, sed non ex necessitate, sicut illuminatio nostri hemisphærii de mane quam illuminationem præcedit motus localis solis, per quem nobis præsens fit, talem autem mutationem non ex necessitate præcedit motus, quia in primo instanti quando creatus est sol, nullo præcedente motu solis fuit aer illuminatus a sole. Quædam autem incipit esse per simplicem emanationem, et non per motum, nec per mutationem. Sicut illa, quæ creantur. Sciendum est autem, quod tempus sive sit continuum, sive discetum, et æyum, sunt quædam mensuræ secundum quas actus quidam nati sunt mensurari, quia scilicet habent durare, tantum vel tantum, quidam autem actus est in quo uno numero existente est successio, et ejus duratio consistit in accipiendo partem post partem, sicut sunt ea de quibus dictum est, quod incipiunt esse solum per motum, et tales actus quando fiunt, sive quando facti sunt, cum scilicet sunt in quiete, mensurantur tempore continuo. Eorum enim fieri est motus, et factum esse est quies. Motus autem, et quies mensurantur tempore continuo. In omni autem tali actu est quando, sicut tempore ut dictum est. Et hoc est proprium quando esse in omni tali actu, qui sic incipit esse, talis enim actus, quia proprie tempore mensuratur, proprie etiam sumitur denominatio a tempore, ut dicatur de ambulatione hodierna, vel hesterna, et hoc est quando, ut dictum est. Vel juxta secundam opinionem, tempus ut mensurans proprie habet respectum ad actus tales, et hic respectus est quando. Proprium ergo quando est esse in omni tali actu, qui sic incipit esse ut in termino, ut dictum est. Aliquis vero actus

Digitized by Microsoft®

mence d'être ainsi comme dans un terme. Il est d'autres actes dont la durée ne consiste pas à prendre successivement une partie après l'autre, mais en ce que le même indivisible reste permanent, et cet acte est double. En effet, il y a certains actes indivisibles dans lesquels il ne se trouve aucune succession, il y a néanmoins d'autres actes destinés à leur succéder, et ces actes eux-mêmes sont destinés à succéder à d'autres, comme les formes substantielles corruptibles, les pensées et les volitions successives des anges. Chacun de ces actes est indivisible, et l'un succède à l'autre. Car une forme succède à l'autre dans la matière première, et néanmoins l'être de cette forme est dans l'indivisible, et il en est ainsi des pensées et des volitions des anges dont nous venons de parler. D'où il résulte que ces actes sont mesurés par le temps discret. Car chacun de ces actes est mesuré par le moment présent du temps discret, et la succession qui existe entre ces actes est mesurée par le temps discret; or le temps discret se trouve dans le genre de la quantité discrète où l'on place le discours. Car le discours n'est pas pris ici pour le son, puisque le son est une qualité, ni pour le nombre des syllabes, parce qu'ainsi il ne seroit pas une espèce différente du nombre, ni pour plusieurs temps continus de syllabes, parce que, de cette manière, il ne seroit pas une espèce différente du temps continu. En effet, plusieurs parties de temps ne font pas une espèce différente du temps, comme il a été dit; mais il se prend pour la mesure de la prolation de ce son. Car ici il ne s'agit pas seulement de donner plusieurs choses, mais de produire une plus longue durée, suivant que plusieurs choses indivisibles durent plus qu'une seule; c'est pourquoi il faut établir ici un nombre appartenant à la mesure de durée quelconque; or, c'est une chose discrète dans ce qui commence d'être ainsi. Et ce qui a ainsi l'être, ce n'est

---

est, cujus duratio non consistit in accipiendo successive partem post partem, sed consistit in hoc, quod idem indivisibile manens stat, et iste actus est duplex. Quidam enim actus indivisibilis, in quo nulla est successio, tamen natus est ei alius actus succedere et ipse natus est succedere alteri sicut formæ substantiales corruptibiles, cogitationes et volitiones successivæ angelorum. Horum enim actuum unusquisque est indivisibilis, et unus succedit alteri. Una namque forma succedit alteri in materia prima, et tamen esse talis formæ in indivisibili est, et sic est de dictis cogitationibus et volitionibus angelorum. Unde tales actus mensurantur tempore discreto. Unusquisque enim talium actuum mensuratur nunc temporis discreti, et successio, quæ est inter tales actus, mensuratur tempore discreto, tempus autem discretum est in illo genere quantitatis discretæ in quo ponitur oratio. Non enim oratio ibi ponitur pro sono, cum sonus sit qualitas, nec pro numero syllabarum, quia sic non esset alia species a numero nec pro pluribus temporibus continuis syllabarum, quia sic non esset alia species a tempore continuo. Plures enim partes temporis non faciunt aliam speciem tempore, ut supra dictum est, sed ponitur pro mensura prolationis illius soni. Ibi enim non solum est dare plura, sed est dare plus durare secundum quod talia plura indivisibilia plus durant quam unum, ideo oportet ibi ponere aliquem numerum pertinentem ad mensuram alicujus durationis; hoc autem est discretum in talibus, quæ sic incipiunt esse. Et quæ sic habent esse, non est quando, secundum quod hic su-

Digitized by Microsoft®

pas *quando* en tant qu'il est pris ici comme restant de l'adjacence du temps continu, et si on y trouvoit *quando* de l'adjacence du présent du temps discret, il seroit d'une autre nature que *quando* dont il s'agit ici. Il y a d'autres actes indivisibles qui ne sont pas propres à succéder à d'autres, ni réciproquement, comme l'acte d'être des anges, de l'ame raisonnable et des corps célestes, et l'intellection de l'ange par laquelle il se comprend, laquelle n'est pas successive, la vision béatifique des anges et des ames. Ces actes sont mesurés par l'*ævum*, qui est tout à la fois. D'où il suit que, bien que ces actes aient commencé d'être par une simple émanation, *quando* n'est pas cependant en eux, car ils ne se mesurent pas par le temps. Or, nous pouvons dire que *quando* se trouve dans tous ces actes par une certaine coexistence du temps continu avec leur durée. Nous disons, en effet, quand fut l'ange, hier ou aujourd'hui, non pas néanmoins que l'ange, quant à son être, soit mesuré par le jour d'hier ou le jour d'aujourd'hui, mais parce que le jour d'hier ou le jour d'aujourd'hui a existé en même temps que la durée de l'ange, c'est-à-dire avec son *ævum*, ou parce que son *ævum* a coexisté avec le temps d'hier ou d'aujourd'hui, et ainsi de suite. Tel est le prédicament *quando*.

---

mitur quando prout relinquitur ex adjacentia temporis continui, et si in eis esset quando ex adjacentia ipsius nunc temporis discreti esset alterius rationis quam quando, de quo nunc igitur. Alius vero actus indivisibili est, qui non est aptus natus succedere alteri, nec alius sibi, sicut est actus essendi angelorum, et animæ rationalis et corporum cœlestium, et intellectio angeli, qua videlicet intelligit se, quæ non est successiva, et beata visio angelorum et animarum. Et tales actus mensurantur ævo, quod est totum simul. Unde licet tales actus incœperit esse per simplicem emanationem, tamen in eis non est quando, non enim habent mensurari tempore. Possumus autem dicere quod in omnibus dictis actibus sit quando per quamdam coexistentiam, quam habet tempus continuum cum durationibus eorum. Dicimus enim quando fuit angelus, et respondetur heri vel hodie; non tamen quod angelus quantum ad suum esse mensureretur die hesterno vel hodierno, sed quia dies hesterna vel hodierna simul fuit cum dicta duratione angeli, scilicet cum suo ævo, vel ævuum suum simul coexistit tempori hesterno vel hodierno. Et sic de aliis, et patet de quando.

Digitized by Microsoft®

TRAITÉ VI.

De ubi.

CHAPITRE PREMIER.

Du prédicament Ubi, *ce que c'est formellement, et en quoi il se trouve subjectivement.*

Ubi est la circonscription d'un corps provenant de la circonscription de lieu. Pour comprendre cette définition et ce que c'est que *ubi*, il faut savoir que le lieu est la surface d'un corps contenant immobile; or une chose peut être dans un lieu de deux manières, savoir, définitivement et descriptivement. Des choses sont définitivement dans un lieu quand, sans être douées de vastes dimensions, ni par elles-mêmes, ni par accident, elles ne se trouvent pas néanmoins partout, mais sont dans une partie du monde, de telle sorte qu'elles ne sont pas dans une autre, comme les anges et les ames séparées, d'où l'on dit qu'elles sont dans un lieu définitivement, c'est-à-dire déterminativement, parce qu'elles ont une position tellement déterminée dans une partie du monde, qu'elles ne sont pas alors dans une autre partie, et par rapport à elles on ne peut pas dire proprement de *ubi* qu'il est *in*, parce que les choses qui sont en *ubi* sont contenues dans un lieu. Mais ces choses contiennent bien plutôt le lieu qu'elles ne sont contenues dans le lieu, elles ne sont donc pas proprement dans *ubi*. On dit de toutes les choses qui ont une dimension qu'elles sont circonscriptivement dans un lieu. Ne disons rien pour le moment de la manière dont la dernière sphère est dans le lieu. Il résulte de là que la quantité qui rend formellement subjective la matière étendue, la constitue en un lieu comme cause efficiente; c'est pourquoi un corps localisé par

---

TRACTATUS VI.

De ubi.

CAPUT PRIMUM.

De prædicamento Ubi quid sit formaliter et in quo sit subjective.

Ubi est circumscriptio corporis a loci circumscriptione proveniens. Ad intelligendam prædictam descriptionem, et quid est, ubi sciendum, quod locus est superficies corporis continentis immobilis, dupliciter autem potest aliquid esse in loco, scilicet diffinitive et descriptive. Diffinitive sunt in loco ea, quæ licet quanta non sint, nec per se nec per accidens, tamen non sunt ubique, sed ita sunt in una parte mundi, quod non sunt in alia, sicut sunt angeli et animæ separatæ. Unde dicuntur esse in loco diffinitive, id est determinative, quia ita determinatæ sunt in una parte mundi, quod tunc non sunt in alia, et de talibus non potest proprie dici ubi esse in. Nam ea quæ in ubi continentur in loco. Sed hujusmodi magis continent locum, quam contineantur a loco; non ergo proprie sunt in ubi. Circumscriptive vero dicuntur esse in loco omnia quanta. Dimittamus modo de ultima sphæra qualiter sit in loco. Unde quantitas, quæ formaliter facit subjectam materiam quantam, efficienter facit eam esse in loco. Unde corpus locatum per suam superficiem tangit

Digitized by Microsoft®

sa surface touche la surface du corps qui contient, et comme la surface du corps localisé est déterminée, il en est de même de la surface du lieu contenant. Or on peut considérer sous deux rapports la surface du corps qui renferme; premièrement, comme étant dans le corps contenant et le dénommant, telle la quantité; secondement, comme dénommant le corps localisé, et elle constitue ainsi le prédicament *ubi* qui n'est réellement autre chose que le lieu en tant qu'affectant la chose localisée d'une dénomination extrinsèque, comme on dit citoyen de cité, Praguéen de Prague. Ou suivant la seconde opinion, le prédicament *ubi* est un rapport du lieu qui circonscrit la chose localisée. On voit par ce qui précède que le mouvement local n'est pas dans un lieu comme tel, mais il est dans le prédicament *ubi;* or le mouvement se trouve subjectivement dans ce qui est mû, c'est-à-dire dans ce qui est mobile. On dit que le mouvement est dans le genre de la forme qui s'acquiert par le mouvement, laquelle est le terme du mouvement; mais le lieu ne se meut pas, puisqu'il est le terme du contenant immobile, tandis que la chose localisée se meut. Or le lieu comme tel n'est pas la forme qui s'acquiert dans la chose localisée, mais bien la forme du contenant. Rien ne s'acquiert donc dans la chose mobile, si ce n'est *ubi*, qui est le rapport du lieu à la chose localisée, comme la circonscrivant. Ou bien c'est la domination supposant le susdit rapport dans la première opinion. Or ce rapport se trouve terminativement dans la chose localisée, suivant l'extension du lieu dont il est le rapport, de même que le fondement s'acquiert dans la chose tendant vers des *ubi* successifs, jusqu'au terme du mouvement. On voit par là que dans les autres espèces du mouvement dans le mobile lui-même, il s'acquiert une forme intrinsèque. Car dans l'altération qui se fait du froid à la chaleur, la chaleur, qui est la

---

superficiem corporis locantis. Et sicut est signata superficies corporis locati, ita et superficies locantis. Superficies autem corporis locantis potest dupliciter considerari. Uno modo ut est in corpore locante, et denominat illud, et sic est quantitas. Alio modo, ut denominat corpus locatum, et sic facit prædicamentum Ubi, quod nihil aliud est secundum rem quam locus, ut denominat locatum denominatione extrinseca, sicut dicitur civis a civitate, et Pragensis a Praga. Vel juxta secundam opinionem prædicamentum ubi est respectus loci circumscribentis locatum. Ex prædictis patet, quod motus localis non est in loco in quantum hujusmodi, sed est in prædicamento ubi, motus autem subjective est in eo quod movetur, seu in mobili. Dicitur autem motus esse in genere formæ, quæ acquiritur per motum, quæ est terminus motus, non autem movetur locus cum sit terminus continentis immobilis : movetur autem locatum, locus autem in quantum hujusmodi non est forma quæ acquiratur in locato, sed est forma locantis. Nihil ergo acquiritur in re mobili nisi ubi quod est respectus loci ad locatum, ut circumscribit illud. Vel est dominatio supponens prædictum respectum juxta primam opinionem. Hic autem respectus terminative est in ipso locato, et secundum extensionem loci, cujus est talis respectus, ut fundamentum acquiritur in re, quæ movetur ad aliud, et aliud ubi usque ad terminum motus. Ex his patet, quod in aliis speciebus motus in ipso mobili acquiritur forma intrinseca. Nam in alteratione, quæ fit de frigore ad calorem acquiritur calor qui est

Digitized by Microsoft®

forme intrinsèque inhérente à l'objet échauffé, se trouve acquise. Dans l'augmentation et la décroissance, il s'acquiert une certaine quantité qui est aussi la forme intrinsèque inhérente; mais dans le mouvement local, ce qui s'acquiert, c'est *ubi* qui dénomme extrinsèquement. Ou bien, suivant la seconde opinion, c'est un rapport extrinsèque fondé sur le contenant et terminé dans la chose localisée, comme il a été dit. On comprend donc la définition de *ubi*, c'est-à-dire que c'est la circonscription d'un corps, ou la dénomination d'un corps localisé circonscrit, provenant de la circonscription du lieu, c'est-à-dire du lieu qui circonscrit. Ou suivant la seconde opinion, c'est la circonscription d'un corps localisé, c'est-à-dire le rapport terminé dans un corps circonscrit, provenant de la circonscription du lieu, ou fondé dans le lieu, comme circonscrivant la chose localisée.

CHAPITRE II.

Ubi *ne reçoit ni le plus ni le moins, il n'a pas la contrariété, et se trouve dans le corps terminé par une surface.*

Ubi ne reçoit ni le plus, ni le moins, ni la contrariété. Car, ainsi que nous l'avons dit, *ubi* n'est autre chose que le lieu comme dénommant la chose localisée qu'il circonscrit. Ou bien, suivant la seconde opinion, c'est un rapport extrinsèque fondé dans le lieu qui circonscrit, et terminé dans la chose localisée. Ce rapport n'ajoute rien de réel au fondement, si ce n'est le terme *ad quem*, comme il a été dit plus haut au sujet de la relation. C'est pourquoi il ne signifie rien de différent du lieu. Mais le lieu ne reçoit ni le plus, ni le moins, et il n'y a rien de contraire au lieu, comme on l'a dit. Donc *ubi* ne reçoit ni le plus, ni le moins, ni la contrariété. Or le propre de *ubi*, c'est

---

forma intrinseca inhærens ipsi calefacto. Et in augmento et decremento acquiritur certa quantitas, quæ etiam est forma inhærens intrinsece. Sed in motu locali acquiritur ubi, quod denominat extrinsece. Vel juxta secundam opinionem est respectus extrinsecus fundatus in locante et terminatus in locato, ut dictum est. Patet ergo descriptio ipsius ubi, scilicet quod est circumscriptio corporis, id est, denominatio corporis locati circumscripti proveniens a circumscriptione loci, id est, ab ipso loco circumscribente. Vel juxta secundam opinionem est circumscriptio corporis locati, id est, respectus terminatus in corpore circumscripto, proveniens a circumscriptione loci, id est fundatus in loco prout circumscribit locatum.

CAPUT II.

Quod Ubi non suscipit magis nec minus, nec habet contrarietatem, et quod est in corpore terminato superficie.

Ubi vero non suscipit magis nec minus et non suscipit contrarietatem. Ut enim dictum est, ubi nihil aliud est quam locus ut denominans rem locatam, quam circumscribit. Vel juxta secundam opinionem est respectus extrinsecus fundatus in loco circumscribente, et terminatus in re locata; qui respectus nihil reale addit supra fundamentum, nisi terminum ad quem, ut supra de relatione dictum est. Unde nullam rem dicit diversam a loco. Sed locus non recipit magis vel minus, nec loco aliquid est contrarium, ut supra dictum est, ergo nec ubi suscipit magis vel minu nec contrarietatem. Proprium autem ub

Digitized by Microsoft®

d'être dans tout corps terminé ou dénominativement, ou dans la seconde opinion terminativement, bien qu'il y ait dans un corps certains autres accidents, comme la chaleur, la douceur, etc., et que certains rapports se terminent au corps, comme l'égalité et l'inégalité, néanmoins ils ne conviennent pas au corps aussi proprement qu'à *ubi ;* car le corps est ce qui est limité par une surface ou par des surfaces, et c'est là la nature du corps en tant que corps. Mais comme la nature a horreur du vide, il faut nécessairement qu'elle s'adjoigne immédiatement une autre superficie qui, comme immobile, est appelée lieu et le circonscrit, c'est *ubi*. C'est pourquoi *ubi* est proprement dans le corps, parce qu'il suit immédiatement le corps comme tel. Je dis que le propre de *ubi* est d'être dans tout corps, ajoutez et non dans une autre chose, parce qu'il n'est pas dû de lieu à l'indivisible comme tel. Si, en effet, le lieu est une quantité continue, il doit être indivisible. Or la chose localisée et le lieu sont dans un rapport adéquat, d'où il résulte que si quelque indivisible étoit lieu, il s'ensuivroit que ce lieu seroit indivisible. Remarquez qu'on peut prendre l'indivisible sous deux rapports. D'abord mathématiquement, et sous ce rapport le point seul est indivisible, et, comme il a été dit, il ne lui est pas proprement dû de lieu. En second lieu, l'indivisible se prend naturellement, car on peut arriver à la plus petite parcelle de chair, laquelle étant divisée, il n'y aura plus de chair. Néanmoins cet indivisible est étendu, tandis que le point ne l'est pas, et rien n'empêche que cette sorte d'indivisible soit dans un lieu; il admet donc *ubi*. Je dis aussi que *ubi* est dans un corps terminé; si, en effet, il y avoit un corps infini, comme les anciens philosophes supposoient qu'il y en avoit un hors du ciel, ce corps ne seroit pas dans *ubi*. Tel est ce qui concerne *ubi*.

---

est esse in omni corpore terminato vel denominative, vel juxta secundam opinionem terminative, licet enim quædam alia accidentia sint in corpore, ut calor, dulcedo et hujusmodi, et quidam etiam respectus terminentur ad corpus, ut æqualitas et inæqualitas, tamen non ita proprie conveniunt corpori, sicut ubi. Corpus enim est quod superficie vel superficiebus terminatur, et hoc est de ratione corporis in quantum est corpus. Sed quia natura non sustinet vacuum, oportet quod statim sibi conjungatur alia superficies, quæ ut immobilis est, locus dicitur et circumscribit illud, et hoc est ubi. Unde proprie ubi est in corpore quia immediate sequitur ipsum corpus in quantum hujusmodi. Et dico, quod proprium est ubi esse in omni corpore, supple, et non in alio, quia indivisibili in quantum hujusmodi non debetur locus. Si enim locus est quantitas continua, oportet quod sit indivisibilis. Locatum autem et locus adæquantur. Unde si alicujus indivisibilis esset locus, sequeretur quod locus ille esset indivisibilis. Notandum quod indivisibile dupliciter potest sumi. Uno modo mathematice, et sic solus punctus est indivisibilis, et cui, ut dictum est, non debetur proprie locus. Alio modo sumitur indivisibile naturaliter, est enim devenire ad minimam carnem, quæ si dividatur, non erit amplius caro. Hoc tamen indivisibile est quantum, et non punctus, et nullus prohibet tale indivisibile esse in loco: igitur in eo est ubi. Dico etiam quod ubi est in corpore terminato. Si enim esset corpus infinitum, ut ponebant primi Philosophi esse extra cœlum, tale corpus non esset in ubi, et sic patet de ubi, etc.

Digitized by Microsoft®

TRAITÉ VII.

De la position.

CHAPITRE PREMIER.

Du prédicament de position ; est-il quelque chose suivant la raison formelle?

La position est l'ordre ou la disposition des parties dans le lieu. Pour comprendre cela, il faut savoir que la partie est prise comme le tout d'une manière multiple. En effet, il y a un triple tout, le tout universel, potentiel et intégral, et lorsqu'on parle d'un autre tout, comme le tout dans la quantité, le tout dans le temps, le tout dans le lieu, ils se rapportent à ces trois premiers. Or on appelle tout universel un genre dont les parties subjectives sont des espèces; le tout potentiel est quelque chose où il y a des puissances qui ne peuvent être appelées ni parties intégrales, ni parties subjectives, comme l'ame est un tout potentiel par rapport à ses puissances, et chacune de ses puissances est appelée force potentielle. Le tout intégral est de deux sortes. L'un qui est constitué par les parties intégrantes de l'essence de la chose composée. Chacune de ces parties, prise en elle-même, n'est pas destinée à exister naturellement sans l'autre, comme la forme et la matière. Il y a un autre tout intégral dont les parties séparées du tout peuvent naturellement exister par elles-mêmes, comme un morceau de bois étant divisé en deux fragments, chacune des parts peut exister par elle-même, et c'est là, comme on dit en métaphysique, *passio quanti in eo quod quantum est*. Et comme ces parties sont divisibles, elles peuvent être déterminées par l'intellect,

---

TRACTATUS VII.

De situ.

CAPUT PRIMUM.

De prædicamento situs, an aliquid sit secundum rationem formalem.

Positio est ordo seu ordinatio partium in loco. Ad intelligendum autem prædictam descriptionem, sciendum est, quod pars multipliciter dicitur sicut et totum. Est enim triplex totum, scilicet universale, potentiale et integrale. Et si aliud totum dicatur, ut totum in quantitate, totum in tempore, totum in loco, ad ista tria reducuntur. Dicitur autem totum universale genus, cujus partes subjectivæ sunt species, totum vero potentiale dicitur aliquid, in quo sunt potentiæ, quæ nec partes integrales dici possunt, nec partes subjectivæ, sicut anima respectu suarum potentiarum est totum potentiale, et quælibet ejus potentia dicitur vis potentialis. Totum vero integrale est duplex. Unum est, quod constituitur ex partibus integrantibus essentiam rei compositæ. Quarum partium unaquæque per se accepta non est nata esse naturaliter sine alia, sicut sunt forma et materia. Aliud vero totum integrale est, cujus partes sunt natæ divisæ a toto quælibet per se esse, sicut diviso ligno toto in duo ligna unaquæque partium potest per se esse, et hæc est passio quanti in eo quod quantum est, ut dicitur V *Metaph*. Et quia tales partes sicut sunt divisibiles, ita per

Digitized by Microsoft®

quoiqu'elles ne soient pas séparées, et parce que, considérées en elles-mêmes, elles ont un certain ordre dans le tout, l'une étant considérée proprement comme étant le centre du tout, une autre comme venant ensuite, et ainsi des autres, un tel ordre est appelé puissance, laquelle est la différence de la quantité, comme il a été dit. Il ne faut pas croire cependant qu'un pareil ordre, qui est appelé puissance, soit une relation, parce que la différence de la quantité ne peut pas être dans un prédicament différent de la quantité, mais elle peut être une relation *secundum dici*, comme nous disons que la science est une relation ou un *relativus secundum dici*. Car la science est dans la première espèce de la qualité par antériorité, et secondairement elle désigne un certain rapport à ce qui est susceptible d'être connu par la science. On peut aussi considérer sous un autre point de vue les parties intégrales dont nous venons de parler dans leur comparaison avec le lieu, en tant, par exemple, qu'une partie du lieu correspond à chacune des parties ainsi coordonnées dans le tout; et cet ordre ou disposition des parties dans le lieu s'appelle position, qui est le prédicament *situs*. Il faut remarquer que le tout localisé et tout le lieu restant les mêmes, les diverses parties de la chose localisée peuvent être appliquées aux différentes parties du lieu, il y a par conséquent quelque différence entre la comparaison du tout localisé avec le tout localisé, et la comparaison des parties avec les parties, et ainsi la puissance qui désigne l'ordre des parties de la chose localisée, relativement aux différentes parties du lieu, est un prédicament différent du prédicament *ubi*, qui signifie la circonscription de la chose localisée par le lieu. Il faut observer que la superficie du corps contenant, qui est appelé lieu, et la superficie du corps contenu coexistent simultanément, et telle est la figure du corps contenu, telle est aussi la figure du lieu ou la superficie du corps contenant, et par conséquent

---

intellectum signari possunt, quamvis non sint divisæ, et quia in se consideratæ inter se habent aliquem ordinem in toto, quia una consideratur proprie esse centrum totius, et alia post aliam, et sic de aliis, talis ordo dicitur potentia, quæ est differentia quantitatis, ut supra dictum est. Nec tamen est credendum, quod talis ordo, qui dicitur potentia, sit relatio, quia differentia quantitatis non potest esse in alio prædicamento a quantitate, sed potest esse relatio secundum dici, sicut dicimus, quod scientia est relatio, vel relatum secundum dici. Est enim scientia in prima specie qualitatis per prius, secundario autem dicit quemdam respectum ad scibile. Alio modo possunt considerari prædictæ partes integrales, ut comparantur ad locum, prout, scilicet cuilibet parti sic ordinatæ in toto correspondet pars loci, et talis ordo, seu ordinatio partium in loco dicitur positio, quæ est prædicamentum situs. Notandum, quod manente eodem toto locato et eodem toto loco, possunt partes diversæ locati diversis partibus loci applicari, et ideo est aliqua diversitas inter comparationem totius locati ad totum locatum, et inter comparationem partium ad partes, et sic potentia, quæ dicit ordinem partium locati ad diversas partes loci, est aliud prædicamentum quam prædicamentum Ubi, quod dicit circumscriptionem locati a loco. Notandum, quod superficies corporis continentis, quæ locus dicitur, et superficies corporis contenti sunt simul, et secundum quod est figura corporis contenti, sic est

Digitized by Microsoft®

il faut que le lieu ait une habitude différente par rapport à la chose localisée, suivant la situation des parties et sa différence dans le corps localisé. C'est pourquoi du lieu contenant ainsi diversement les parties de la chose localisée on dénomme cette chose même à raison de ses parties. Le prédicament de situation ou de position est ainsi appelé, comme on dit un homme assis, parce que les parties du lieu circonscrivent de cette manière les parties de la chose localisée. Ou, suivant la seconde opinion, le rapport fondé sur la chose localisée, à raison de ses parties, est la position ou situation. On voit donc par là ce que c'est.

CHAPITRE II.

La position est la dénomination ou le rapport tiré des parties du lieu à raison des parties de la chose localisée.

Il faut savoir qu'il en est qui disent que la situation ou position n'est pas la dénomination ou le rapport tiré des parties du lieu à raison des parties de la chose localisée, mais bien plutôt un rapport tiré des parties de la chose localisée relativement aux parties du lieu. Si on leur objecte que s'il en étoit ainsi, il s'ensuivroit que cette dénomination ne seroit pas *ab extrinseco*, parce que le rapport fondé sur les parties de la chose localisée, suivant la première opinion, laquelle est le prédicament de situation, ne se trouve pas en dehors du tout localisé, d'où il suivroit que la situation seroit une relation. Ils répondent à cela qu'il arrive pour la situation ce que nous avons dit plus haut pour la passion, laquelle, quoique étant subjectivement dans l'objet qui la subit, dénomme néanmoins le patient d'une dénomination extrinsèque, parce qu'elle ne le dénomme qu'à raison de l'agent, qui est extérieur, et ainsi ils disent que les parties de la chose

---

figura loci, seu superficies continentis, et ideo secundum situationem partium et ejus diversitatem in corpore locato, necesse est locum diversam habitudinem habere ad locatum. Unde a prædicto loco sic diversimode locante partes locati denominant ipsum locatum ratione suarum partium. Dicitur prædicamentum situs seu positionis, sicut dicitur homo sedens, quia partes loci sic circumscribunt partes locati. Vel juxta secundam opinionem respectus fundatus in locato ratione suarum partium, est positio seu situs. Patet ergo quid est situs seu positio.

CAPUT II.

Quod positio est denominatio seu respectus sumptus a partibus loci, ratione partium locati.

Sciendum est, quod quidam dicunt, quod quidam dicunt, quod situs seu positio non est denominatio sive respectus sumptus a partibus loci ratione partium locati, sed potius est respectus sumptus a partibus locati ad partes loci. Et si objiciatur eis, quod si hoc esset, sequeretur quod talis denominatio non esset ab extrinseco, quia respectus fundatus in partibus locati juxta secundam opinionem, ad quam sequitur talis denominatio juxta primam opinionem quæ est prædicamentum situs, non est extra totum locatum. Unde sequetur quod situs esset relatio. Ad hoc respondent quod de situ accidit sicut de passione supra dictum est, quæ licet sit subjective in passo, tamen ab ea denominatur patiens denominatione extrinseca, quia non denominat illud nisi ratione agentis, quod est extra, et sic dicunt, quod partes locati sic ordinatæ non denominant totum in prædicamento

Digitized by Microsoft ®

localisée ainsi coordonnées, ne dénomment le tout dans ce prédicament qu'à raison des parties du lieu auxquelles elles se rapportent. Et comme, ainsi que nous l'avons dit plus haut, Aristote n'a point établi ces prédicaments, et que celui qui l'a fait n'a pas une grande autorité, ni un partisan de quelque valeur, il en résulte que chacun aujourd'hui peut en penser et en dire ce qui lui plaît. Néanmoins les deux opinions pourroient se soutenir, mais la première a plutôt pour but d'établir que ce prédicament signifie la forme survenant extrinsèquement, tandis que la seconde paroît se fonder sur la signification des locations qui importent la position. Car *sessio* et *cubatio* semblent signifier plutôt la disposition des parties de la chose localisée par rapport aux parties du lieu, que *vice versâ*. Il en est de même de âpre et doux, car cela est âpre dont les parties se présentent également. Quelle est la plus probable de ces opinions, j'en laisse le jugement au lecteur.

CHAPITRE III.

La situation ne reçoit ni le plus ni le moins, et n'a pas de contrariété, ce qui lui est propre, c'est d'assister à la substance d'une manière prochaine.

Le *situs* ou position ne reçoit ni le plus, ni le moins, soit qu'elle soit le rapport des parties du lieu aux parties de la chose localisée ou *vice versâ*, parce que ni les parties du lieu, ni les parties de la chose localisée ne reçoivent le plus et le moins, par conséquent ni le *situs* non plus. De même ce *situs* ne reçoit pas la contrariété, comme on peut le déduire de ce qui a été dit. C'est le propre du *situs* d'*assister* d'une manière prochaine à la substance matérielle. Pour comprendre cela, il faut savoir qu'*assister*, dans le sens où on prend ici ce mot, c'est être en rapport. Il faut noter que la quantité affecte la chose ma-

---

isto, nisi ratione partium loci, ad quas habent respectum. Et quia, ut supra dictum est, ista prædicamenta non fecit Aristoteles, et ille qui fecit, non fuit tantæ auctoritatis, nec habuit aliquem expositorem alicujus auctoritatis, ideo de eis quilibet modernorum dicit, sicut sibi videtur. Utraque tamen opinio posset salvari, sed prima magis stat ad salvandum quod hoc prædicamentum dicat formam extrinsecus advenientem. Secunda vero videtur magis stare cum significato dictionum, quæ important positionem. Nam sessio et cubatio magis videntur dicere dispositionem partium locati per respectum ad partes loci, quam e converso. Et similiter se habet de aspero et leni, asperum enim est cujus partes æqualiter porriguntur. Quæ autem istarum opinionum sit probabilior, legentis judicio relinquo, etc.

CAPUT III.

Quod situs non suscipit magis nec minus, nec habet contrarietatem, et quod proprium ejus est proxime assistere substantiæ.

Situs autem, seu positio non recipit magis nec minus, sive sit respectus partium loci ad partes locati, sive e converso, quia nec partes loci nec partes corporis locati suscipiunt magis vel minus; ideo nec situs suscipit magis vel minus. Similiter nec recipit contrarietatem, ut ex supra dictis potest patere. Est autem proprium situs proxime assistere substantiæ materiali. Ad quod intelligendum, sciendum est quod assistere, ut hic sumitur, est esse respectivum. Notandum quod quantitas afficit rem materialem prius quam aliquod accidens. Unde primam materiam prius natura in-

Digitized by Microsoft®

térielle avant aucun accident. C'est pourquoi la forme substantielle qui donne l'être informe la matière première avant la nature. Pour cette information, la quantité passe naturellement avant quelque autre accident; or, comme on l'a dit, la passion propre de la quantité, c'est d'être divisible en parties intégrales; c'est pourquoi, dans le chap. V de la Métaph., Aristote en donne cette définition. *Quantum* est ce qui est divisible en parties toujours divisibles. Le *situs*, qui est un certain rapport, se termine à ses parties intégrales, quoiqu'il soit fondé sur le lieu, ou, suivant d'autres, sur les parties de la quantité, et se termine aux parties du lieu, lequel rapport est suivi de la dénomination qui constitue le prédicament *situs*, suivant la première opinion. Donc le plus prochain rapport de la substance matérielle, soit terminativement, soit fondamentalement, c'est le *situs* ou position.

TRAITÉ VIII.

De l'habitude.

CHAPITRE PREMIER.

*De l'*habitus *en tant que prédicament, ce que c'est formellement.*

L'*habitus* est l'adjacence des corps et de ce qui les environne. Pour comprendre ceci, il faut savoir que avoir quelque chose signifie un certain rapport. On dit que certains sujets ont certaines choses, mais entre le sujet qui a ces choses et les choses elles-mêmes, il n'y a qu'un rapport de raison, comme quand on dit que quelque chose a une substance ou une partie de substance, le pied, la main, ou

---

format forma substantialis, quæ dat sibi esse. Ad quam informationem prius natura sequitur quantitas, quam aliquod aliud accidens: ut autem supra dictum est, propria passio quantitatis est quod sit divisibilis in partes integrales. Et ideo V *Metaph.* a Philosopho sic describitur. Quantum est quod est divisibile in semper divisibilia. Ad quas partes integrales terminatur situs qui est respectus quidam, licet fundetur in loco vel secundum alios fundatur in partibus quantitatis et terminatur ad partes loci, ad quem respectum sequitur denominatio, quæ facit prædicamentum situs, juxta primam opinionem. Proximus ergo respectus substantiæ materialis sive terminative, sive fundamentaliter est situs sive positio, etc.

TRACTATUS VIII.

De habitu.

CAPUT PRIMUM.

De habitu secundum quod est prædicamentum quid sit formaliter.

Habitus est corporum, et eorum quæ circa corpus sunt adjacentia. Ad intelligendum autem prædictam descriptionem, sciendum, quod habere aliquid dicit quemdam respectum. Quædam enim dicuntur habere aliquas res, sed inter habentem et res habitas est solus respectus rationis, ut cum aliquid dicitur habere substantiam,

Digitized by Microsoft®

qu'elle a une quantité ou une qualité; et cependant entre le sujet et la chose possédée, il n'y a aucun rapport réel, mais seulement un rapport de raison. C'est pourquoi cette manière d'avoir appartient aux prédicaments absolus. Il y a d'autres sujets qui sont dits avoir certaines choses, de manière qu'entre le sujet et ces choses il existe un rapport réel et conversif, comme le père est dit avoir un fils, et le fils un père, le maître un esclave ou un domaine, et l'esclave et le domaine un maître. Or du père au fils et du fils au père, il y a un rapport réel; il en est de même du maître et de l'esclave, et cette manière d'avoir appartient au prédicament de relation. D'autres sujets sont dits avoir certaines choses; et entre ces sujets et les choses possédées, il y a un rapport réel, mais non conversif, mais bien un rapport du sujet à la chose, et c'est dans ce sens qu'on dit que le temps a les choses temporelles, le lieu l'objet localisé, les parties du lieu les parties de l'objet localisé, et le contenant le contenu; et cette manière d'avoir appartient aux prédicaments *quando*, *ubi* et *situs*. Car on dit que ce qui possède de cette manière a le contenu, ce qui revient au prédicament *quando* et la chose située, ce qui revient au prédicament *situs*. Le vase en effet est un lieu mobile, et le lieu est est un vase immobile, comme il est au livre IV de la Phys. D'autres sujets sont dits avoir certaines choses, et entre ces sujets et ces choses, il existe un rapport réel, non conversif, de manière qu'un tel rapport est le rapport de la chose possédée au sujet qui la possède, comme on dit que l'homme a une tunique, et le rapport est de la tunique à l'homme qui la possède, mais non réciproquement. Cette manière d'avoir appartient à ce prédicament, je veux dire l'*habitus*. Remarquez, ainsi que le dit Aristote, chap. XV des Animaux, que la nature a pourvu de vêtements et d'armes les autres animaux.

---

vel partes substantiæ, sicut pedem vel manum, vel habere quantitatem vel qualitatem, et tamen inter habens et res habitas nullus est respectus realis, sed solum rationis. Unde hoc habere pertinet ad prædicamenta absoluta. Quædam vero dicuntur habere aliquas res, ita quod inter habentem et res habitas est respectus realis et conversivus, sicut pater dicitur habere filium, et filius patrem, et dominus servum, vel possessionem, et servus vel possessio dominum. Patris autem ad filium, et filii ad patrem est respectus realis, et similiter est de domino et servo, et istud habere pertinet ad prædicamentum relationis. Quædam autem dicuntur habere aliquas res et inter habentia et res habitas est respectus realis, sed non conversivus, sed est respectus habentis ad rem habitam, et isto modo tempus dicitur habere temporalia, et locus locatum, et partes loci partes locati, et continens contentum. Est istud habere pertinet ad prædicamenta quando, et ubi, et situs. Nam continens ita dicitur habere contentum, quod reducitur ad prædicamentum quando, et situs situatum, quod pertinet ad prædicamentum situs. Nam vas est locus mobilis, et locus est vas immobile, ut dicitur IV *Phys*. Quædam autem dicuntur habere aliquas res, et inter habentia et res habitas est respectus realis, non conversivus, ita videlicet quod respectus talis est rei habitæ ad ipsum quod habet eam, sicut homo dicitur habere tunicam, et respectus est tunicæ ad ipsum hominem habentem, et non e converso. Et hoc habere pertinet ad istud prædicamentum, scilicet habitus. Notandum, quod ut Philosophus dicit, XV *De animal.*, natura providit aliis animalibus,

Digitized by Microsoft®

Quelques-uns ont pour vêtement des poils, d'autres un cuir épais, ou une carapace, ou quelque chose de ce genre. De même elle a donné à quelques-uns pour armes des dents, aux autres des cornes, aux autres des griffes et autres choses semblables; pour l'homme, elle ne lui a rien donné de tout cela, mais en revanche elle lui a donné l'intelligence et des mains, afin que par ce moyen il pût se pourvoir de ce qui lui est nécessaire et se faire avec les choses extérieures des vêtements et des armes. C'est pourquoi dans les animaux les vêtements comme les armes sont des parties substantielles de ces mêmes animaux; et entre les sujets qui possèdent et les objets possédés, il n'y a pas de rapport réel, mais un rapport de raison, comme il a été dit. C'est pourquoi la dénomination qui se fait par rapport à eux, à raison de leurs vêtements ou de leurs armes naturelles, n'appartient pas à ce prédicament. Mais entre notre vêtement, nos armes et nous, il y a un rapport réel, aussi nos vêtements et nos armes, en tant qu'ils nous dénomment comme les possédant, sont le prédicament *habitus*. Ou bien, suivant la seconde opinion, leur rapport à nous est le prédicament *habitus*. C'est pour cela que ce prédicament ne convient qu'aux hommes. Il est vrai aussi que nous revêtons et armons certains animaux avec des vêtements et des armes qui leur sont étrangers; en effet, nous habillons les singes et nous harnachons un cheval, et sous ce rapport ce prédicament peut leur appartenir. Tel est ce prédicament.

CHAPITRE II.

*L'*habitus *peut se fonder immédiatement dans la substance.*

On n'est pas certain si ce prédicament est la dénomination qui suit le rapport, ou dans la seconde opinion le rapport lui-même, comment

---

de vestimentis et de armis. Unde quædam pro vestimento habent pilos, quædam vero corium grossum, vel corticem, vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam aliquibus pro armis dentes dedit, aliis cornua, aliis vero ungues, et hujusmodi, homini autem nihil horum dedit, sed dedit ei intellectum et manus, ut per eas posset sibi providere, et de rebus extèrioribus faceret sibi vestimenta et arma. Unde in aliis animalibus tam vestimenta quam etiam arma sunt partes substantiales eorum, et inter habentia et habita non est aliquis respectus realis, sed solum rationis, ut dictum est. Unde denominatio, quæ fit in eis vel a vestimentis, vel ab armis eorum naturalibus non pertinet ad hoc prædicamentum. Sed inter vestimenta et arma nostra et nos est respectus realis, et ideo vestimenta et arma prout denominant nos habentes ea sunt prædicamentum habitus. Vel juxta secundam opinionem respectus eorum ad nos est prædicamentum habitus. Unde hoc prædicamentum solum convenit hominibus. Verum est autem, quod etiam quædam animalia vestimus et armamus vestimentis et armis exterioribus. Vestimus enim simias et falleramus equos : et isto modo hoc prædicamentum potest ad ea pertinere. Et sic patet, etc.

CAPUT II.

Quod habitus potest immediate fundari in substantia.

Videtur autem esse dubium, sive hoc prædicamentum sit denominatio sequens

Digitized by Microsoft®

il peut appartenir aux genres des accidents. Il est en effet constant que les vêtements comme les armes sont dans le genre de la substance. Or la dénomination prise de la substance ne se met pas dans un genre différent de la substance, ou, suivant la seconde opinion, comment le rapport sera-t-il fondé dans la substance immédiatement, puisqu'il n'ajoute rien de réel au fondement, comme il a été dit; il s'ensuit donc ou que la substance sera accident, ou que l'*habitus* ne sera pas accident. Il faut dire, ce qui ne répugne pas, que le rapport réel est fondé dans la substance. En effet, la substance créée comme telle se rapporte réellement au créateur, et ce rapport est immédiatement fondé en elle, et la substance n'est pas pour cela rapport ou accident. Notez que l'accidentalité de la quantité et de la qualité, qui sont des accidents absolus, est différente de l'accidentalité des sept autres prédicaments. Car l'accidentalité des absolus consiste en ce qu'ils surviennent dans l'être en acte par inhérence, et de cette manière la substance ne peut pas être accident, au contraire, l'accidentalité des sept autres prédicaments consiste en ce qu'il arrive à la forme ou au sujet de la forme d'avoir un terme *ad quem*. Et comme une forme substantielle, ou une substance composée peut avoir un semblable terme, rien n'empêche que de cette manière elle soit un accident, de sorte qu'elle se produise accidentellement dans un sujet, d'où il arrive au vêtement de devenir adjacent au corps et d'avoir un tel rapport avec lui : Et de cette manière, soit que le vêtement soit pris comme dénommant, il lui arrive de dénommer ainsi, et il est accident : ou dans la seconde opinion il arrive au vêtement d'avoir le corps pour terme auquel il se rapporte comme adjacent. Ou on peut dire qu'on ne fait pas indifféremment des

---

respectum, sive juxta secundam opinionem sit ipse respectus, quomodo hoc prædicamentum pertinebit ad genera accidentium. Constat enim quod vestimenta sive arma sunt in genere substantiæ. Denominatio autem sumpta a substantia non ponitur in alio genere a substantia, sive juxta secundam opinionem quomodo fundabitur respectus immediate in substantia, cum respectus nihil reale addat supra fundamentum, ut supra dictum est; ideo sequitur, quod substantia vel erit accidens, vel quod habitus non erit accidens. Ad quod dicendum, quod non est inconveniens, quod respectus realis in substantia fundetur. Substantia enim creata in quantum hujus realiter refertur ad creatorem, et talis respectus immediate in ea fundatur, nec propter hoc substantia est respectus vel accidens. Notandum, quod differt accidentalitas quantitatis et qualitatis quæ sunt accidentia absoluta, ab accidentalitate aliorum septem prædicamentorum. Nam accidentalitas absolutorum consistit in hoc quod adveniunt enti in actu per inhærentiam, et isto modo substantia non potest esse accidens. Accidentalitas autem aliorum septem prædicamentorum consistit in hoc, quod accidit formæ seu subjecto formæ habere terminum ad quem. Et quia forma substantialis seu substantia composita potest habere talem terminum, isto modo non est inconveniens quod sit accidens, id est ut accidentaliter alteri adveniat, unde accidit vestimento ut adjaceat corpori, et ut talem respectum habeat ad ipsum; et sic sive sumatur vestimentum, ut denominans, accidit sibi sic denominare, et sic est prædicamentum habitus juxta primam opinionem, et est accidens : vel juxta secundam opinionem accidit vestimento habere corpus pro termino, ad quem ut adjacens habet respectum. Vel potest dici, quod non ex omni substantia indifferenter

Digitized by Microsoft®

vêtements et des armes de toute espèce de substance, mais que pour faire des armes on prend une substance qui a une certaine qualité, comme la dureté. De même, on ne fait pas indifféremment des vêtements avec toute espèce de substance, mais on prend une substance qui a telle qualité, comme la mollesse, la facilité de se plier, etc., et le rapport qui est l'*habitus* se fonde sur ces quantités, ou à raison de ces substances, en tant qu'elles ont ces qualités. Donc l'*habitus* est l'adjacence des corps et des choses qui les environnent, ce qui se conçoit ainsi : l'*habitus* est l'adjacence, c'est-à-dire la dénomination des corps comme choses qui sont dénommées, et des choses qui environnent le corps, c'est-à-dire des choses qui opèrent une semblable dénomination, comme l'homme vêtu est désigné et dénommé par les vêtements qui l'enveloppent. Ou bien, suivant la seconde opinion, l'*habitus* est l'adjacence ou le rapport des corps terminativement. Car ce rapport, c'est-à-dire le rapport du vêtement se termine au corps vêtu, et il appartient aux choses qui sont fondamentalement autour du corps. En effet, le fondement de ce rapport est le vêtement lui-même, comme on l'a dit ; ainsi s'explique l'*habitus*. Il faut observer que, quoique cette dénomination appartienne au tout de ce qui a cet *habitus*, car on dit que l'homme est vêtu et chaussé, néanmoins elle convient à elle-même à raison de l'*habitus* qui est adjacent à la partie. Car, quoique l'homme soit dit chaussé, c'est néanmoins à raison de la chaussure qui est adjacente au pied, lequel est une partie intégrante de l'homme, puisque tout le corps n'est pas vêtu, c'est à raison de la partie à laquelle le vêtement est adjacent, voilà ce qui concerne l'*habitus*.

---

fiunt arma, et vestimenta, sed arma fiunt ex substantia habente aliquam qualitatem, puta duritiem et hujusmodi. Similiter vestimenta fiunt non ex qualibet substantia indifferenter, sed ex habente talem qualitatem, puta mollitiem et plicabilitatem, vel hujusmodi, et super his quantitatibus fundatur respectus, qui est habitus, vel a dictis substantiis, in quantum habent tales qualitates. Est ergo habitus adjacentia corporum, et eorum quæ circa corpus sunt, quod sic intelligitur. Habitus est adjacentia, id est denominatio corporum, sicut eorum quæ denominantur, et eorum quæ sunt circa corpus, id est eorum a quibus fit talis denominatio, sicut a vestimentis, quæ sunt circa corpus, dicitur et denominatur homo vestitus. Vel juxta secundam opinionem, habitus est adjacentia, id est respectus corporum terminative. Talis enim respectus, scilicet vestimenti, terminatur ad corpus vestitum, et est eorum quæ sunt circa corpus fundamentaliter. Nam fundamentum talis respectus est ipsum vestimentum, ut dictum est, et sic patet descriptio habitus. Notandum, quod licet talis denominatio sit totius habentis talem habitum, nam homo dicitur vestitus et calciatus, tamen convenit sibi ratione habitus qui adjacet parti. Licet enim homo dicatur calciatus, tamen dicitur ratione calciamenti, quod adjacet pedi, qui est pars integralis hominis, cum totum corpus non sit vestitum, sed ratione illius partis cui adjacet vestimentum. Patet ergo de habitu, etc.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE III.

*L'*habitus *reçoit le plus et le moins, mais non tout* habitus, *il n'a pas la contrariété.*

L'*habitus* reçoit le *plus* et le *moins*, mais il y a des exceptions. Mais on ne sait pas parfaitement quel est celui qui reçoit le plus et le moins. En effet, si les rapports reçoivent le plus et le moins dans la même proportion que les fondements reçoivent l'intension et la rémission, et suivant ces rapports les termes sont appelés rapports plus ou moins. Comme on dit qu'une chose échauffe plus ou moins selon la chaleur plus ou moins grande qu'elle produit. Mais le fondement de l'*habitus* étant la substance, comme on l'a dit, laquelle ne reçoit ni le plus, ni le moins, il s'ensuit que l'*habitus* ne reçoit ni le *plus*, ni le *moins*. Pour comprendre cela il faut savoir que, comme il a été dit, ces six prédicaments ne désignent que l'absolu en tant qu'il dénomme quelque chose d'extrinsèque, laquelle dénomination suit quelque rapport réel qui existe entre la chose qui dénomme et la chose dénommée et qui est cependant un rapport dans le genre de la relation. Ou l'on désigne ce rapport suivant la seconde opinion, et il est commun aux six principes susdits. C'est pourquoi telle chose dénommée est dite *plus* ou *moins* d'après l'intension ou la rémission de l'absolu qui dénomme, ainsi qu'on l'a dit. Quelquefois la dénomination *plus* ou *moins* ne se fait pas d'après l'intension ou la rémission du sujet dénominateur, mais par la présence de plusieurs dénominateurs de même nature par lesquels l'objet dénommé se trouve l'être par ce qui est respectif à chacun; comme nous disons que le feu qui échauffe trois morceaux de bois les échauffe plus que s'il n'en échauffoit que deux du même de-

---

CAPUT III.

Quod habitus suscipit magis et minus, licet non omnis, et quod habitus non habet contrarietatem.

Recipit autem habitus magis et minus, licet non omnis. Qualiter autem habitus recipit magis et minus, videtur esse dubium. Si enim respectus in tantum recipiunt magis et minus, in quantum fundamenta recipiunt intensionem, et remissionem, et secundum istos respectus denominantur termini respectus magis vel minus. Sicut dicitur magis, vel minus calefaciens a majori, vel minori calore quem efficit. Sed cum fundamentum habitus sit substantia, ut dictum est, quæ non suscipit magis vel minus : ergo nec habitus suscipit magis vel minus. Ad quod intelligendum, sciendum est, quod ut dictum est, ista sex prædicamenta nihil aliud dicunt nisi absolutum, ut denominat aliquid extrinsecum, quæ denominatio sequitur aliquem respectum realem, qui est inter denominans et denominatum, qui tamen respectus est in genere relationis. Vel juxta secundam opinionem dicunt prædictum respectum, et talis respectus est communis dictis sex principiis. Unde tale denominatum dicitur magis vel minus ab intensione vel remissione illius absoluti denominantis, ut dictum est. Aliquando vero denominatur magis, vel minus, non ab intensione vel remissione denominantis, sed si plura fuerunt denominativa ejusdem rationis, a quibus denominatum secundum unumquodque quod est, eo denominatur, sicut dicimus, quod ignis calefaciens tria ligna magis calefacit, quam si calefaceret duo eodem gradu caloris. Constat enim quod omnes

Digitized by Microsoft ®

gré de chaleur. Il est sûr, en effet, que ces trois caléfactions sont de même nature et que le feu agit sur elles suivant une seule puissance caléfactive, et de cette manière la caléfaction peut se dire plus ou moins, quoique dans les caléfactions comme dans quelques autres actions que ce soit on n'ait pas l'habitude de dire plus ou moins dans ce sens; il en est de même dans la seconde opinion, car si plusieurs rapports de même nature auxquels répond un seul terme dénomment le terme plus, tandis qu'un plus petit nombre le dénomment moins, l'*habitus* ne reçoit point le plus ou le moins de la première manière. En effet, on ne dira jamais que quelqu'un est plus ou moins vêtu ou plus ou moins chaussé à raison d'une seule chaussure ou d'un seul vêtement, et on conçoit par là que tout *habitus* ne reçoit pas le plus ou le moins, parce que le vêtement, ni la chaussure ne reçoivent ni intension, ni rémission. Mais l'*habitus* reçoit le plus et le moins de la seconde manière, car on peut dire d'un homme qu'il est plus vêtu, s'il a plusieurs vêtements, et moins vêtu, s'il en a moins, et ainsi de suite. Cela ne convient pas au prédicament *quantum*, puisque le temps qui dénomme est l'unique parmi les choses temporelles. Cela ne convient pas non plus au prédicament *ubi*, puisqu'il n'y a qu'un lieu pour un corps, pas plus qu'au prédicament *situs*, puisqu'il n'y a qu'une partie du lieu qui réponde à chaque partie de la chose localisée. Mais cette manière de désigner le plus ou le moins pourroit convenir à quelque relatif, ou a quelque agent, ou à quelque patient; on voit par là comment l'*habitus* reçoit ou ne reçoit pas le plus ou le moins, ou bien il faut dire que le rapport *habitus* n'est pas fondé immédiatement dans la substance, comme il a été dit, que par le moyen de quelque qualité, comme la dureté, la mollesse et autres pareilles, lesquelles qualités sont le fondement de ce rapport. Or, comme les susdites qua-

istæ tres calefactiones sunt ejusdem rationis, quibus respondet ignis secundum unam potentiam calefactivam, et isto modo calefaciens potest dici magis vel minus, licet in calefactionibus vel in quibuscumque actionibus non sit consuetum dicere isto modo magis vel minus, et simile est si sumatur hic juxta secundam opinionem, quia si plures respectus unius rationis, quibus unus respondet terminus, denominant terminum magis, pauciores vero minus, habitus primo modo non suscipit magis vel minus. Ab uno enim vestimento vel calciamento scilicet uno numero nunquam aliquis dicetur magis, vel minus vestitus, vel calciatus, et sic intelligitur, quod non omnis habitus suscipit magis vel minus, quia nec vestimentum, nec calciamentum suscipit intensionem vel remissionem. Secundo vero modo habitus suscipit magis, vel minus, quia unus et idem homo a pluribus vestimentis potest denominari magis vestitus, et a paucioribus minus vestitus, et sic de aliis. Hoc autem non convenit prædicamento quando, cum tempus denominans sit unum omnium temporalium. Nec autem convenit prædicamento ubi, cum unus corporis unus tantum sit locus. Nec prædicamento situs, cum cuilibet uni parti locati una respondeat pars loci. Potest autem convenire iste modus dicendi magis vel minus alicui relativo et alicui agenti, vel patienti, et sic patet qualiter habitus suscipit magis, vel minus, et qualiter non. Vel dicendum, quod respectus habitus non immediate fundatur in substantia, ut supra dictum est, nisi mediante aliqua qualitate, puta duritie vel mollitie, et hujusmodi, quæ qualitates sunt fundamentum talis respectus, cum autem dictæ qualitates susci-

Digitized by Microsoft®

lités reçoivent le plus et le moins, il en est par conséquent de même de l'*habitus*. Il ne reçoit pas néanmoins la contrariété. En effet, c'est par la réception du plus et du moins que s'effectue la contrariété quand le plus et le moins se trouve suivant un certain degré d'intension et de rémission dans les espèces d'un genre, comme on le voit pour le blanc et le noir, or cette intension ne se trouve pas dans l'*habitus*, comme nous l'avons dit. Donc il n'y a pas de contrariété dans l'*habitus*.

CHAPITRE IV.

*Le propre de l'*habitus *est d'exister tant dans le corps que dans ce qui enveloppe le corps suivant la division des parties.*

Il faut savoir que le propre de l'*habitus* est d'exister tant dans le corps que dans les choses qui enveloppent le corps en plusieurs suivant la division des parties. Nous avons dit de quelle manière il faut l'entendre. Une chose est dénommée par l'*habitus* par cela que l'*habitus* est adjacent à quelque partie intégrale déterminée, comme l'homme est dit chaussé par les pieds, coiffé par la tête et ainsi de suite; or cela ne convient à aucun autre des prédicaments. En effet, quoique dans le prédicament de *situs* la dénomination du tout se fasse à raison des parties auxquelles sont adjacentes les parties du lieu, non pas néanmoins à raison de quelque partie déterminée, mais bien à raison de toutes auxquelles sont adjacentes les parties du lieu, tantôt d'une manière, tantôt d'une autre. Mais dans le prédicament *habitus* la dénomination du tout se fait par une partie déterminée à laquelle est adjacent un *habitus* particulier. Et parce que, comme l'on considère dans ce prédicament le corps ayant un *habitus* relativement à ses parties organiques déterminées, de même les *habitus* des parties déterminées sont différents et séparés, car dans l'*habitus* d'un homme la partie du

---

piant magis et minus; ergo et habitus, non tamen recipit habitus contrarietatem. Ut enim supradictum est ex receptione magis et minus, causatur contrarietas, quando magis et minus est secundum gradum intensionis et remissionis in speciebus unius generis, ut patet de albo et nigro, talis autem intensio non est in habitu, ut dictum est. Ergo in habitu non est contrarietas.

CAPUT IV.

Quod proprium habitus est existere tam in corpore, quam in his, quæ circa corpus sunt secundum divisionem partium.

Est autem sciendum, quod proprium habitus est existere tam in corpore, quam in his quæ circa corpus sunt in pluribus secundum divisionem partium. Hoc autem qualiter intelligatur, dictum est. Denominatur enim aliquid ab habitu secundum quod habitus adjacet alicui parti integrali signatæ, sicut dicitur homo calceatus a pedibus, et galeatus a capite, et sic de aliis, hoc autem nulli aliorum prædicamentorum convenit. Licet enim in prædicamento situs fiat denominatio totius ratione partium quibus adjacent partes loci, non tamen ratione alicujus partis signatæ, sed ratione omnium, quibus adjacent partes loci aliquando uno modo, et aliquando alio. Sed in prædicamento habitus fit denominatio totius ab una parte signata, cui adjacet singularis habitus. Et quia sicut consideratur in hoc prædicamento corpus habens habitum quantum ad suas partes organicas signatas, sic habitus partium signatarum sunt diversi et divisi. Nam in habitu unius

Digitized by Microsoft ®

vêtement est différente de la chaussure, et ainsi de chacun. C'est pourquoi on dit que le propre de l'*habitus* est d'exister suivant la division des parties du corps qui en est revêtu, et suivant la division des choses qui enveloppent le corps relativement à la division de l'*habitus* : tel est ce prédicament, comme les autres également. Notez que les prédicaments appartiennent à la première opération de l'intellect, dans laquelle il ne se fait aucune composition par l'être, ni aucune division par le non-être. Or on peut considérer de deux manières les choses qui appartiennent à cette opération première. D'abord, relativement aux choses conçues, et nous en avons déjà parlé. Toutes les choses qui appartiennent à cette opération première sont signifiées par les dix prédicaments, comme on le voit par ce qui a été dit. La seconde manière dont on peut les considérer, est relative au mouvement de signification, en tant qu'elle est signifiée par les noms, par les paroles et par les autres parties du discours, nous allons nous en occuper tout à l'heure. C'est pourquoi la logique n'est pas seulement une science rationnelle, comme lorsqu'il s'agit du syllogisme qui appartient au discours de la raison, mais c'est aussi une science argumentative. Elle traite en effet du syllogisme et de ses parties, relativement au mode de signification, en établissant ce que c'est que le nom, ce que c'est que la parole, et en établissant les signes universels et particuliers, qui appartiennent tous au mode de signification, dont nous allons parler bientôt.

Heureuse fin du traité des dix prédicaments qui sont appelés les genres des choses.

---

hominis diversa est pars vestimenti a calciamento, et sic de singulis : ideo dicitur esse proprium habitus existere secundum divisionem partium corporis, scilicet habentis, et secundum divisionem eorum, quæ sunt circa corpus secundum divisionem habitus, et sic patet de prædicamento habitus, et de omnibus prædicamentis hoc modo. Notandum, quod prædicamenta pertinent ad primam operationem intellectus, in qua nulla sit compositio per esse, nec divisio per non esse. Quæ autem pertinent ad talem primam operationem, possunt dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad res intellectas, et sic de eis jam dictum est. Omnia enim quæ sic pertinent ad talem primam operationem, per decem prædicamenta significantur, ut ex dictis patet. Alio modo possunt considerari quantum ad motum significandi, in quantum scilicet significatur per nomina, et per verba, et per alias partes orationis, et de his dicetur immediate : propterea logica non solum est scientia rationalis, ut puta de syllogismo qui pertinet ad discursum rationis, sed est etiam scientia sermocinalis. Tractat enim de syllogismo, et partibus ejus quantum ad modum significandi, ponendo quid est nomen, et quid est verbum, et ponendo signa universalia et particularia, quæ omnia ad modum significandi pertinent, de quibus omnibus infra dicetur.

De decem prædicamentis, quæ genera rerum dicuntur, tractatus feliciter finis.

Digitized by Microsoft ®

TRAITÉ IX.

De l'interprétation ou énonciation.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que le nom suivant l'intention logique.

Après avoir parlé des choses qui, quant à l'objet de la signification, appartiennent à l'opération première de l'intellect, laquelle est l'intelligence des choses indivisibles, comme il est dit dans le liv. III de l'Ame : « Parce qu'une chose est connue par sa quiddité ; » nous allons traiter maintenant des choses qui appartiennent à la seconde opération de l'intellect, laquelle est appelée ici composition ou division, et par le moyen de laquelle notre intellect compose une chose avec une autre, ou la sépare d'une autre par l'être ou le non-être. Ce traité est appelé de l'énonciation ou de la proposition prise dans un sens large; car si elle étoit prise dans un sens strict, l'énonciation seroit son genre. En effet, la proposition ne se dit que des prémisses du syllogisme, tandis que l'énonciation se dit tant des prémisses que de la préconclusion. Pour connoître ce que c'est que l'énonciation il faut parler d'abord avec Aristote de ses parties, savoir du nom, du verbe et de son genre, qui est le discours. Le nom est une voix intentionnellement significative sans mesure de temps, dont aucune partie ne signifie des choses séparées, limitées et droites. Dans cette définition du nom le mot voix est mis pour le genre. Il faut observer, ainsi qu'il est dit dans le liv. II de la Métaphysique, que c'est là la différence qui existe entre la définition des suppôts et la définition des formes soit substan-

---

TRACTATUS IX.

De interpretatione, seu enuntiatione.

CAPUT PRIMUM.

De nomine quid sit secundum intentionem logicam.

Dicto de his, quæ quantum ad rem significatam pertinent ad primam operationem intellectus, quæ est indivisibilium intelligentia, ut in III *De anima* dicitur, quia videlicet res cognoscitur quantum ad suam quidditatem : nunc dicendum est de his, quæ pertinent ad secundam operationem intellectus, quæ ibi compositio vel divisio nominatur, qua scilicet intellectus noster unam rem cum alia componit, vel ab alia eam dividit, per esse scilicet et non esse. Et dicitur tractatus iste de enuntiatione, seu propositione, large sumpta propositione. Si enim stricte sumeretur, tunc enuntiatio esset genus ejus. Propositio enim solum dicitur de præmissis ipsius syllogismi, sed enuntiatio dicitur tam de præmissis quam de præconclusione. Ad cognoscendum autem dictam enuntiationem, dicendum est primo cum Aristotele de partibus suis, scilicet de nomine, et verbo, et de ejus genere, quod est oratio. Nomen est vox significativa ad placitum sine tempore, cujus nulla pars significat separata, finita, et recta. In ista nominis diffinitione ponitur vox pro genere. Notandum, quod ut habetur II *Metaph.*, hæc est differentia inter diffinitionem suppositorum, et diffinitio-

Digitized by Microsoft ®

tielles, soit accidentelles. Car dans la définition des suppôts on ne met rien qui soit en dehors de l'essence du défini, et toutes les particules de la définition sont de l'essence de la chose définie. Les formes ne pouvant exister par elles-mêmes, mais bien dans un sujet ou dans la matière, demandent dans leur définition un sujet ou de la matière, lesquels néanmoins ne sont pas de l'essence des choses, aussi leurs définitions sont dites faites par *additamenta*, c'est pourquoi les formes accidentelles veulent un sujet dans leurs définitions, c'est là la différence qui se trouve dans leurs définitions. Car les formes abstraites demandent un sujet dans leurs définitions d'une autre manière que les formes prises au concret, les formes abstraites veulent un sujet à la place de la différence, comme lorsque nous disons : La *crépitude* est la contraction des cheveux, définition où les cheveux, qui sont le sujet de la *crépitude*, sont mis à la place de la différence; au concret, au contraire, elles veulent le sujet à la place du genre, comme lorsque nous disons, crépu, c'est le cheveu contracté. Cela posé, il faut savoir que le nom, le verbe et le discours sont des choses artificielles, et par conséquent des accidents ; leur sujet est la voix qui est quelque chose de naturel. En effet, l'art dans la voix comme dans un sujet forme les noms, les verbes et les discours, c'est pourquoi dans leurs définitions on doit mettre la voix comme sujet; et comme ce sont des êtres concrets on doit mettre la voix pour le genre. Or la voix est dite significative pour la distinguer des voix non significatives, quelles qu'elles soient, qui sont proférées pour rien. On dit intentionnellement, à l'encontre des voix significatives naturellement, comme sont les aboiements des chiens, qui signifient la colère, d'après l'impulsion de la nature, parce qu'ils ne sont pas significatifs par institution humaine.

---

nem formarum sive substantialium, sive accidentalium. Nam in diffinitione suppositorum nihil ponitur, quod sit extra essentiam diffiniti, sed omnes particulæ diffinitionis sunt de essentia diffiniti. Formæ vero, quia non possunt per se esse, sed in alio, scilicet in subjecto, vel materia in sui diffinitione requirunt subjectum, vel materiam, quæ tamen non sunt de essentia earum, et ideo ipsarum diffinitiones dicuntur esse per additamenta, unde formæ accidentales in sui diffinitione requirunt subjectum. Hæc est autem differentia inter eas diffiniendo. Nam formæ abstractæ aliter requirunt subjectum in earum diffinitionibus, quam formæ sumptæ in concreto, formæ abstractæ requirunt subjectum loco differentiæ, ut cum dicimus : crispitudo est contractio capillorum, ubi capilli, qui sunt subjectum crispitudinis, ponuntur loco differentiæ. In concreto vero requirunt subjectum loco generis, ut cum dicimus crispum est capillus contractus. Hoc habito sciendum est, quod nomen, verbum, et oratio sunt quædam artificialia, et per consequens accidentia, eorum autem subjectum est vox, quæ est quid naturale. Ars enim in voce, ut in subjecto format nomina, verba et orationes, et ideo in eorum diffinitionibus debet poni vox ut subjectum. Et quia concreta sunt, ideo in eorum diffinitionibus ponitur vox pro genere. Dicitur autem vox significativa, ad differentiam vocum non significativarum quæcumque sint illæ, quæ videlicet pro nihilo proferuntur. Ad placitum autem dicitur, ad doctrinam vocum significativarum naturaliter, ut sunt latratus canum, qui significant iram, prout natura dictavit eis, quoniam non significat secundum institutionem humanam. Sine tempore vero dicitur ad doctrinam verbi et participii.

Digitized by Microsoft®

On dit sans mesure de temps pour faire connoître le verbe et le participe. Remarquez ici, comme nous l'avons dit dans un autre traité, que l'action, la passion et le mouvement sont une seule chose; or le verbe signifie par manière d'action ou de passion, et par conséquent par manière de mutation. Or la première chose à mesurer par le temps c'est le mouvement, mais le verbe signifie avec mesure de temps. Il faut savoir que l'action et la passion peuvent être signifiées de deux manières, ou par un mode abstrait, comme sont certaines choses, et alors elles ne signifient pas avec mesure de temps, car elles signifient par mode d'*habitus*, de repos, c'est-à-dire sans mouvement, et ainsi elles sont signifiées par le nom. Elles sont signifiées d'une autre manière par mode d'action en tant qu'elles sortent du sujet, et elles sont signifiées comme mouvements ou mutations et par conséquent comme étant mesurées par le temps, et elles le sont par les verbes pris formellement et non matériellement et même par les participes, mais non par le nom; donc le nom signifie sans mesure de temps. On dit ensuite qu'aucune partie du nom n'est significative séparément pour faire connaître le discours dont les parties sont significatives séparément. Remarquez que la signification est au nom comme sa forme, tandis que la lettre ou les syllabes en sont la matière ou les parties intégrales. Mais comme il n'y a dans le tout aucune partie qui ait la forme du tout, aussi nulle partie séparée n'aura d'autre signification par elle-même que celle du tout. C'est pourquoi dans les noms composés, comme *terre-neuve*, *castrum-Joannis*, si la chose signifiée étoit divisée, si par exemple on entendoit de la terre qu'elle est neuve, ce ne seroit plus alors un nom, mais un discours; mais si la chose signifiée étoit une seule chose, comme une villa ou autre chose semblable, alors ce sera des noms. On dit ensuite limitée, à la différence des noms infinis,

---

Ubi nota, quod ut supra in alio tractatu dictum est, actio, passio et motus sunt una res, verbum autem significat per modum actionis, vel passionis, et per consequens per modum motus, seu mutationis. Primum autem, quod habet mensurari tempore, est motus, verbum vero significat cum tempore. Sciendum, quod actio et passio dupliciter possunt significari, vel per modum abstractum, ut sunt quædam res, et tunc non significant cum tempore, significant enim per modum habitus et quietis, scilicet sine motu, et sic significantur a nomine. Alio modo significantur per modum actionis prout sunt egredientes a subjecto, et sic significantur ut motus vel mutationes, et per consequens, ut mensurantur tempore, et sic significantur a verbis formaliter et non materialiter sumptis; et etiam a participiis, non a nomine, nomen ergo significat sine tempore. Deinde dicitur quod nominis nulla pars significat separata, ad doctrinam orationis, cujus partes significant separatæ. Ubi nota, quod significatio se habet ad nomen, ut forma ejus, littera vero, et syllabæ sunt ut materia ejus, seu ut partes integrales. Cum autem nulla pars sit quæ non habeat formam totius in toto, ideo nulla pars separata habebit per se significationem, nisi solum illam quam habet totum. Unde in nominibus compositis, ut sunt terranova, castrumjoannis, si significatum esset divisum, puta quod intelligeretur pro terra quæ esset nova, tunc non esset nomen, sed oratio, si vero significatum suum esset una res, puta villa vel hujusmodi, tunc erunt nomina. Deinde dicitur finita, ad differentiam nominum in-

Digitized by Microsoft®

comme le nom homme. Sur quoi il faut observer que tout nom, en prenant même le pronom pour le nom, ou signifie une nature déterminée, comme l'homme, ou une personne déterminée, comme vous et moi, ou une nature déterminée et une personne, comme Socrate, Platon. Or comme le nom infini ne signifie rien de tout cela, il ne pourra pas vraiment être appelé nom. Qu'il ne signifie rien de tout cela, c'est évident, car le nom qui est imposé par la privation demande au moins un sujet existant, car aveugle ne se dit pas du nom d'animal, mais suppose que ce qui est aveugle possède l'aptitude à avoir des yeux. Mais le nom infini étant imposé par la négation, ne suppose rien, car il peut se dire de l'être comme du non-être. Nous disons que la chimère est un non homme, comme le cheval est un non homme; d'où il résulte que ces choses ne signifient que par mode de nom, parce que c'est au moins un suppôt en compréhension. On dit ensuite *droite* à la différence des cas obliques qui viennent du droit ou nominatif par une certaine origine de déclinaison. Car le nominatif seul est appelé nom principalement, parce que c'est par lui que s'est faite l'imposition du nom pour une autre signification. Or les cas obliques n'appartiennent pas directement à la logique qui s'occupe du vrai et du faux, parce que ces cas avec le verbe je suis, tu es, il est, dans lequel tous les autres se confondent, ne disent pas le vrai et le faux. Rien n'empêche cependant de les joindre avec quelques autres verbes impersonnels et ils signifieront alors ou la vérité ou la fausseté, comme je m'ennuie de la lecture; telle est l'explication du nom, etc.

---

finitorum, sicut est non homo. Ubi nota, quod omne nomen accipiendo etiam pronomen pro nomine, aut significat determinatam naturam, ut homo, aut determinatam personam, ut ego et tu, aut determinatam naturam et personam, ut Sortes, Plato : cum autem nomen infinitum nihil horum significet, non vere poterit dici nomen. Quod autem nihil horum significet, patet. Nam nomen, quod imponitur a privatione ad minus requirit subjectum existens, non enim cæcum dicitur nomine animalis, sed supponit, quod illud quod est cæcum, sit aptum natum habere oculos. Nomen autem infinitum cum a negatione imponatur, nihil supponit, potest enim dici de ente, sicut de non ente. Dicimus enim quod chimera est non homo, ut equus est non homo, unde talia significant solum per modum hominis, quia ad minus est suppositum in comprehensione. Deinde dicitur recta, ad differentiam casuum obliquorum, qui cadunt a recto seu nominativo per quamdam originem declinationis. Solus enim nominativus dicitur nomen principaliter, quia per ipsum facta est impositio nominis ad aliud significandum. Non autem pertinent obliqui directe ad logicum, qui versatur circa verum et falsum, quia tales casus, scilicet obliqui, cum hoc verbo : sum, es, est, in quod omnia verba resolvuntur, non dicunt verum vel falsum. Nihil tamen prohibet eos, cum aliquibus verbis impersonalibus jungi, et significare verum vel falsum, ut tædet me lectionis, et sic patet de nomine, etc.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE II.

Ce que c'est formellement que le verbe suivant la description logique.

Le verbe est une voix significative intentionnellement, dont aucune partie ne signifie des choses séparées, limitées et droites; il est toujours significatif des choses affirmées d'autres choses. La première partie de cette définition est entendue dans le même sens que pour le nom. Elle est appelée limitée à la différence des verbes infinis, comme sont, il ne court pas, il n'aime pas, qui ne sont pas proprement des verbes. Sur quoi il faut observer que c'est le propre du verbe de signifier quelque chose par manière d'action et de passion, comme il a été dit. Or les locutions susdites ne le sont pas, bien plus elles écartent l'action ou la passion, plutôt qu'elles signifient quelque action ou passion déterminée; donc ce ne sont pas proprement des verbes. Il faut savoir que bien que ce ne soit pas proprement des verbes, cependant il y a quelque chose dans la définition du verbe qui leur convient, d'abord parce qu'elles signifient avec mesure de temps. Comme agir et souffrir sont dans le temps, il en est de même de la privation de l'action et de la passion, d'où il résulte que le repos est mesuré par le temps; or ces locutions signifient la privation d'action et de passion, comme on l'a dit. Secondement, parce qu'il y a dans la définition du verbe ce qui se trouve toujours du côté du prédicat, d'être significatif des choses qui s'affirment d'autres choses, ce qui s'entend ainsi. Comme, en effet, le sujet de l'énonciation est signifié, comme une chose à laquelle une autre chose est inhérente, et que le verbe signifie l'action par manière d'action dont la nature est d'être inhérente; il s'ensuit qu'on le trouve toujours du côté du prédicat, parce que même il faut qu'il y

---

CAPUT II.

De verbo quid sit formaliter secundum intentionem logicam.

Verbum est vox significativa ad placitum, cujus nulla pars significat separata, finita et recta, et semper est significativum eorum, quæ de altero prædicantur. In ista diffinitione, vox significativa ad placitum, cujus nulla pars significat separata, intelliguntur eodem modo quo in nomine dicta sunt. Dicitur autem finita ad differentiam verborum infinitorum, ut sunt : non currit, non amat, quæ non proprie sunt verba. Ubi nota, quod proprium est verbi significare aliquid per modum actionis et passionis, ut supra dictum est. Prædictæ autem dictiones hoc non faciunt, immo removent actionem vel passionem potius quam aliquam determinatam actionem vel passionem significent : non ergo proprie sunt verba. Sciendum, quod licet hæc proprie non sint verba, tamen aliqua posita in diffinitione verbi eis conveniunt, primo quia significant cum tempore. Sicut enim agere et pati sunt in tempore, ita etiam privatio eorum, unde et quies tempore mensuratur, dictiones autem prædictæ significant privationem actionis et passionis, ut dictum est. Secundum est, quia ponitur in diffinitione verbi, quod semper ponitur ex parte prædicati, quia est significativum eorum, quæ de altero prædicantur, quod sic intelligitur. Quia enim subjectum enuntiationis significatur, ut id cui aliquid inhæret, verbum autem significat actionem per modum actionis, ut dictum est, de cujus ratione est, quod inhæreat : ideo semper ponitur ex parte prædicati, etiam quia in omni prædicatione oportet, quod sit verbum,

Digitized by Microsoft®

ait un verbe dans toute prédication, puisque le verbe emporte la composition au moyen de laquelle le prédicat se combine avec le sujet. C'est pourquoi, comme les verbes en signifiant l'action ou la passion, signifient quelque chose comme existant dans une autre, en raison de quoi ils sont toujours placés du côté du prédicat, de même aussi les susdits verbes indéfinis, signifiant exclusion d'action ou de passion, sont toujours mis du côté du prédicat. Car la négation se ramène au genre d'affirmation. Il faut savoir que les verbes du mode infinitif sont quelquefois mis du côté du sujet, comme lorsque nous disons : courir c'est se mouvoir, et la raison de cela c'est qu'ils ont la force d'un nom. C'est pourquoi les Grecs leur adjoignent des articles comme aux noms, ce que nous faisons nous aussi dans la logique vulgaire. Car nous disons, *el corere mio* ou *el* est article pour *ly*. En effet, notre intelligence saisit la manifestation de l'action ou de la passion ou son inhérence dans le sujet, et elle la produit comme étant une chose quelconque, ce qui lui donne la force d'un nom. Mais si les verbes des autres modes sont mis quelquefois du côté du sujet, comme lorsque nous disons, je cours, est un verbe, le verbe alors n'est pas pris formellement, mais matériellement en tant qu'il signifie la voix elle-même qui est prise comme une certaine chose; c'est pourquoi les verbes, le discours et toutes les parties du discours, ainsi posés matériellement, se prennent dans la force du nom. On dit ensuite dans la définition droite, à cause de la différence des verbes obliques, c'est-à-dire, du prétérit et du futur, qui ne sont pas simplement des verbes. En effet, les verbes proprement dits, signifiant l'action ou la passion, il n'y aura proprement de verbe que ce qui signifie l'action ou la passion en acte, ce qui est agir ou souffrir simplement; c'est là la signification des verbes du temps présent, tandis que agir ou souffrir dans le

---

cum verbum importet compositionem qua prædicatum componitur subjecto. Unde sicut verba significando actionem, vel passione significant aliquid ut in alio existens, propter quod semper ponuntur ex parte prædicati, ita etiam prædicta verba infinita, quia significant remotionem actionis vel passionis, semper ponuntur ex parte prædicati. Negatio enim reducitur ad genus affirmationis. Sciendum, quod verba infinitivi modi aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus currere est moveri, et hoc est, quia habent vim nominis. Unde Græci addunt eis articulos, sicut nominibus, hoc idem facimus nos in logica vulgari. Nam dicimus, el corere mio, ubi ly, el, est articulus. Intellectus enim noster processum actionis vel passionis, seu inhærentiam ejus in subjecto apprehendit et significat, ut est res quædam, et sic habet vim nominis. Si autem verba aliorum modorum aliquando ponuntur ex parte subjecti, ut cum dicimus curro est verbum, tunc non sumitur verbum formaliter, sed materialiter, secundum quod significat ipsam vocem, quæ accipitur ut res quædam, unde verba, et orationes, et omnes partes orationis, quando sic ponuntur materialiter, sumuntur in vi nominis. Deinde ponitur in diffinitione recta, ad differentiam verborum obliquorum, scilicet præteriti et futuri temporis, quæ non sunt simpliciter verba. Cum enim verba proprie dicta significent agere vel pati, hoc erit proprie verbum, quod significat agere vel pati in actu, quod est agere vel pati simpliciter, hic autem significant verba præsentis temporis, agere autem vel pati in præterito vel in

Digitized by Microsoft®

passé ou dans le futur ce n'est que *secundum quid*, aussi les verbes du passé ou du futur ne sont pas simplement des verbes, mais bien *secundum quid*. Mais ils sont dits des cas du verbe du présent, parce qu'ils signifient en quelque manière le temps présent. Car on dit le prétérit et le futur par rapport au présent, car le passé est ce qui a été présent et le futur ce qui sera présent, et de même les verbes des autres modes, tout en étant des verbes du mode indicatif, sont appelés les cas du verbe, parce que leur variation regarde l'action ou la passion, comme la différence des temps; et comme la variation des verbes dans le nombre et la personne ne regarde ni l'action, ni la passion, mais seulement le sujet auquel est inhérente l'action ou la passion, c'est pour cela qu'ils ne font pas des cas du verbe, etc.

CHAPITRE III.

Ce que c'est que le discours, et quelles sont ses espèces.

Le discours est une voix intentionnellement significative dont les parties sont significatives séparément. Nous avons dit dans la définition du nom comment il faut entendre les parties de cette définition. Le discours se divise en parfait et imparfait. On appelle discours imparfait celui qui ne produit qu'un sens imparfait dans l'esprit de l'auditeur, sur quoi il faut remarquer, comme il est dit de la Métaphysique : « Cela est parfait à quoi il ne manque rien dans son genre. » Or, il manque quelque chose au sens que le discours imparfait produit dans l'esprit de l'auditeur, la composition ou la division. En effet, si je dis, l'homme blanc, ce qui est un discours imparfait, je ne dis pas qu'il a ou qu'il n'a pas quelque chose, et par conséquent le sens de ce discours tient l'esprit en suspens, parce qu'il lui manque quelque

---

futuro est secundum quid, et ideo verba præteriti et futuri temporis non sunt simpliciter verba, sed secundum quid. Dicuntur autem casus verbi præsentis temporis, quia aliquo modo significant tempus præsens. Præteritum enim et futurum tempus dicuntur per respectum ad præsens. Est enim præteritum tempus, quod fuit præsens : et futurum, quod erit præsens, et similiter verba aliorum modorum, quam sit verbum indicativi modi, casus verbi dicuntur, quia earum variatio respicit ipsam actionem, vel passionem, sicut et variatio temporum : et quia variatio verborum in numero, et persona non respicit ipsam actionem, vel passionem, sed solum subjectum, cui actio vel passio inhæret, ideo non faciunt casus verbi etc.

CAPUT III.

De oratione quid sit, et de speciebus ejus.

Oratio est vox significativa ad placitum, cujus partes significant separatæ. Qualiter autem hujus diffinitionis particulæ sint intelligendæ, dictum est in diffinitione nominis. Dividitur autem oratio in imperfectam, et perfectam. Oratio imperfecta dicitur, quæ imperfectum sensum generat in animo auditoris, ubi nota, quod ut dicitur V. *Metaphysicæ;* « Perfectum est cui nihil deest in genere suo : » sensui autem quem generat oratio imperfecta in animo auditoris aliquid deest, quia deest sibi compositio, vel divisio. Si enim dico, homo albus, quæ est oratio imperfecta, nihil dico sibi inesse, vel non inesse, et per consequens sensus hujus orationis facit stare animum

Digitized by Microsoft®

chose, c'est pour cela qu'il est imparfait. Il faut savoir cependant que ce n'est pas sans raison qu'on détermine la perfection ou l'imperfection du discours par la production d'un sens. Sur quoi il faut observer que, bien que le discours et chacune de ses parties soient des choses artificielles et non quelque chose de naturel, ils ne sont pas non plus des instruments de la vertu interprétative, comme disoit Platon. Car les instruments naturels de cette vertu sont le poumon, le gosier, le palais, la langue, les dents et les lèvres, ce sont cependant les instruments de l'intellect lui-même, qui n'est pas une force matérielle, mais bien au-dessus de toute nature corporelle. Or l'instrument se définit par sa fin, laquelle est l'usage, et l'usage de la voix significative est de faire connoître à celui qui écoute les conceptions de l'intelligence de celui qui parle. C'est donc à bon droit qu'on définit le discours parfait et le discours imparfait par la production d'un sens ou par la signification. C'est pourquoi on appelle parfait le discours qui produit un sens parfait dans l'esprit de l'auditeur à cause de la complexion qu'il exprime. Or, il y a cinq espèces de discours parfaits, savoir l'espèce énonciative, la vocative, l'interrogative, l'impérative et la déprécative. Il faut savoir que non-seulement la raison conçoit les choses elles-mêmes, mais qu'elle dirige et ordonne autre chose par sa conception; en concevant les choses en elles-mêmes elle forme le discours indicatif ou énonciatif, en ordonnant les autres choses, elle forme les autres discours. On est dirigé et coordonné par quelqu'un à trois choses : d'abord à appliquer son esprit, et à cela appartient le discours vocatif; secondement, à répondre de la voix, et à cela appartient le discours interrogatif; troisièmement, à faire une œuvre, et à cela appartient, pour les inférieurs, le discours impératif, et pour les supérieurs le discours déprécatif, auquel se rapporte le discours optatif,

---

suspensum, quia sibi aliquid deest, ideo est imperfectus. Sciendum tamen, quod non sine causa oratio perfecta et imperfecta diffinitur per generare sensum. Ubi nota : quod licet oratio, et quælibet ejus pars sint quædam res artificiales, et non naturales, nec etiam sint instrumenta naturalia virtutis interpretativæ, ut Plato dicebat. Ejus namque virtutis instrumenta naturalia sunt pulmo, guttur, palatum, lingua, dentes, et labia, sunt tamen instrumenta ipsius intellectus, qui non est virtus materialis, sed supra omnem naturam corpoream : instrumentum autem diffinitur ex fine, qui est usus ejus, usus autem vocis significativæ est significare audienti conceptum intellectus dicentis. Bene ergo diffinitur oratio perfecta et imperfecta per generare sensum, seu significare. Unde oratio perfecta dicitur, quæ perfectum sensum generat in animo auditoris propter complexionem, quam dicit. Orationum autem perfectarum quinque sunt species, scilicet enuntiativa, vocativa, interrogativa, imperativa, et deprecativa. Sciendum quod ratio non solum concipit ipsas res : sed etiam per suum conceptum alia dirigit, et ordinat, concipiendo autem res in se format orationem indicativam, seu enuntiativam : ordinando autem alia, format alias orationes. Dirigitur autem et ordinatur aliquis ab aliquo ad tria. Primo ad mente attendendum, et ad hoc pertinet oratio vocativa. Secundo, ad voce respondendum, et ad hoc pertinet oratio interrogativa. Tetrio, ad opus exequendum, et ad hoc pertinet quantum ad inferiores oratio imperativa, quantum vero ad superiores oratio deprecativa, ad

Digitized by Microsoft ®

car l'homme n'a point de force naturelle vis-à-vis de son supérieur, si ce n'est par l'expression de son désir : le discours suppositif, c'est-à-dire conditionnel, et le dubitatif rentrent dans l'interrogatif. Et comme ces quatre espèces de discours ne signifient pas le vrai et le faux, mais un certain ordre qui y tend, elles n'appartiennent point par conséquent au sujet présent qui a un rapport direct avec la science démonstrative, dans laquelle l'oreille de l'homme est amenée à considérer le vrai d'après ce qui est propre à la chose. Elles appartiennent plutôt à la rhétorique ou à la poétique qui produisent l'assentiment par la disposition de l'auditeur. Il n'y a que le discours énonciatif qui signifie le vrai ou le faux, qui appartienne à l'objet qui nous occupe, aussi bien que les autres discours qui peuvent s'y rattacher.

CHAPITRE IV.

Ce que c'est que l'énonciation, ce que c'est que le vrai et le faux.

L'énonciation est un discours qui signifie le vrai et le faux. Pour comprendre cette définition il faut d'abord considérer ce que c'est que le vrai et le faux, en second lieu pourquoi il ne convient qu'à l'énonciation de signifier le vrai et le faux. Relativement au premier point, il faut savoir que, comme l'on dit communément, la vérité est l'adæquation de la chose à l'intellect, suivant Isaac, le vrai est dit adæquat, et le faux inadæquat. Or cette adæquation, ou conformité, ne peut pas être une relation réelle, autrement le vrai ne pourroit se convertir avec l'être. Car ce qui n'est que dans un prédicament n'appartient pas aux transcendentaux. C'est donc une relation de raison, et ainsi le vrai est relatif suivant la raison, ce qui n'empêche pas qu'il soit dans

---

quam reducitur oratio optativa, quia respectu superioris homo non habet vim innatam, nisi per expressionem sui desiderii : suppositiva vero, id est conditionalis, et dubitativa reducuntur ad interrogativam. Et quia istæ quatuor species orationis non significant verum, vel falsum, sed quemdam ordinem ad ista consequentem, ideo non pertinet ad præsens negotium, quod directe ordinatur in scientiam demonstrativam, in qua auris hominis per rationem adducitur ad considerandum verum ex his quæ sunt propria rei : sed magis pertinent ad rhetoricam, vel poeticum, quæ inducunt ad assentiendum per dispositionem audientis. Sola autem enuntiativa, quæ significat verum vel falsum, ad hoc negotium spectat, et si quæ aliæ orationes ad eam reduci possunt.

CAPUT IV.

De enuntiatione quid sit et quid est verum, et falsum.

Enuntiatio est oratio verum vel falsum significans. Ad intelligendum autem hanc diffinitionem, primo videndum est quid sit verum vel falsum : secundo videndum est quare soli enuntiationi convenit significare verum vel falsum. Quantum ad primum sciendum, quod ut communiter dicitur, veritas est adæquatio rei ad intellectum, secundum Isaac, verum dicitur adæquatum, falsum vero non adæquatum. Hæc autem adæquatio, seu conformitas non potest esse relatio realis : alioquin verum non converteretur cum ente. Quod enim est in uno prædicamento tantum, non potest esse de transcendentibus, est ergo relatio rationis, et sic verum est relativum secundum rationem, quod nihil prohibet ipsum esse in

Digitized by Microsoft ®

plusieurs prédicaments et même dans tous, pour ce qui est de cette conformité, je dis que certaines choses sont subjectivement dans l'intellect, comme les actes de l'intellection et autres de ce genre; d'autres choses y sont objectivement, comme celles que conçoit l'intellect. Donc, quand la chose qui se trouve objectivement dans l'intellect est conforme à elle-même, suivant ce qu'elle est dans la nature des choses, alors cette conformité s'appelle vérité. C'est pourquoi la vérité consiste en ce qu'une chose est perçue par l'intellect telle qu'elle est dans la nature des choses, et au contraire la fausseté consiste dans la non conformité de la chose telle qu'elle est conçue par l'intellect dans sa nature, et c'est pour cela qu'Aristote dit dans le liv. IV de la Métaphysique, « que le vrai consiste à être ce qu'il est et à ne pas être ce qu'il n'est pas, le faux à être ce qu'il n'est pas et à ne pas être ce qu'il est. Aussi quand l'intellect comprend qu'une chose est ce qu'elle est réellement dans la nature des choses, ou qu'elle n'est pas ce qu'elle n'est réellement pas, cette conformité c'est la vérité. Quand au contraire, l'intellect conçoit qu'une chose est ce qu'elle n'est pas ou n'est pas ce qu'elle est, c'est la fausseté. Il faut savoir que dans cette conformité qui s'appelle vérité, il y a quatre choses à considérer, la chose telle qu'elle est conçue ou telle qu'elle est objectivement dans l'intellect, et l'intellect qui la conçoit et l'acte de l'intellection qui est subjectivement dans l'intellect et la chose telle qu'elle est dans sa nature. Or la vérité se trouve dans la chose telle qu'elle est conçue ou telle qu'elle est objectivement dans l'intellect avant d'être dans l'intellect, ou dans l'acte de l'intellection ou dans la chose telle qu'elle est dans sa nature. Car l'intellect et l'acte de l'intellection ne sont dits vrais qu'en tant qu'ils s'appliquent à un objet vrai. En effet, l'intellect est appelé vrai, parce qu'il saisit le vrai, et l'acte de l'intellection

---

pluribus prædicamentis, vel in omnibus. Quæ autem sit hæc conformitas, dico quod in intellectu quædam sunt subjective, ut species intelligibiles, actus intelligendi, et hujusmodi : quædam sunt objective, ut ea quæ intellectus intelligit. Quando ergo res quæ est in intellectu objective, est conformis sibi ipsi, ut est in rerum natura, tunc talis conformitas dicitur veritas. Unde in hoc consistit veritas, quod res sic apprehenditur ab intellectu sicut est in rerum natura, et per oppositum falsitas est in difformitate rei, ut apprehensa est ab intellectu ad se ipsum, ut est in natura sua, et propter hoc Philos. IV. *Metaph.* dicit, quod verum est esse quod est, et non esse quod non est : falsum vero est esse quod non est, et non esse quod est. Unde quando intellectus intelligit rem sic esse sicut est in rerum natura, vel non esse sicut non est; talis conformitas dicitur veritas. Quando vero apprehendit tem esse ut non est, vel non esse ut est, tunc falsitas. Sciendum, quod in tali conformitate quæ veritas dicitur, est considerare quatuor, scilicet rem ut est intellecta; seu ut est in intellectu objective, et ipsum intellectum eam intelligentem, et actum intellligendi, qui est subjective in intellectu, et rem ut est in natura sua. In re autem ut est intellecta, seu ut est objective in intellectu est per prius veritas, quam sit in intellectu, vel quam sit in actu intelligendi, vel quam sit in re; ut est in sua natura. Intellectus enim, et actus intelligendi, non dicuntur veri, nisi quia sunt de vero objecto. Intellectus enim dicitur verus, quia apprehendit verum, et actus intelligendi dicitur verus, quia est appre-

Digitized by Microsoft®

est appelé vrai, parce qu'il est la conception de quelque vérité, et une chose dans sa nature est appelée vraie, parce qu'elle est propre à déterminer dans l'intellect une conception conforme à son entité. Remarquez que cette conformité d'une chose en tant que conçue relativement à elle-même et telle qu'elle est dans sa nature, peut se trouver ou dans un intellect pratique ou dans un intellect spéculatif. Dans un intellect pratique, quand la chose est réellement par sa forme telle que l'artisan l'a conçue dans son art. Or, comme toutes les choses naturelles sont par leurs formes conformes à elles-mêmes et qu'elles ont été conçues par l'art divin, en conséquence chaque chose est appelée vraie, suivant qu'elle a sa forme propre, et c'est ainsi que le vrai et l'être se convertissent réciproquement. Cette conformité se trouve dans l'intellect spéculatif, parce que l'intellect conçoit la chose telle qu'elle est. Car l'intellect ne conçoit pas la chose comme elle est dans l'intellect pratique, mais il la conçoit telle qu'elle est réellement; c'est pourquoi l'intellect pratique se compare aux choses artificielles, comme la mesure à la chose mesurée : au contraire l'intellect spéculatif se compare aux choses qu'il conçoit comme la chose mesurée à la mesure. Il faut observer qu'il y en a qui pensent que la vérité est la conformité de la chose avec l'intellect informé par la similitude de la chose; la fausseté au contraire est la non conformité de l'intellect ainsi informé avec la chose. Cette opinion est probable. Voilà ce que c'est que la vérité et la fausseté.

CHAPITRE V.

La vérité et la fausseté ne sont que dans l'énonciation, et pourquoi?

Pour ce qui est du second point, c'est-à-dire, pourquoi la vérité et la fausseté ne sont que dans l'énonciation, il faut savoir que la vérité

---

hensio alicujus veril, et res in natura sua dicitur vera, quia nata est apud intellectum causare apprehensionem conformem entitati suæ. Notandum quod talis conformitas rei, ut intellecta est ad seipsam, ut est in natura sua, potest esse vel in intellectu practico, vel in intellectu speculativo. In intellectu quidem practico quando scilicet sic est res per suam formam, sicut apprehendit eam artifex per artem suam. Cum autem omnes res naturales per formam suam sint conformes sibi ipsis, ut apprehensæ sunt ab arte divina, ideo quælibet res secundum quod habet propriam formam dicitur vera, et sic verum et ens convertuntur. In intellectu vero speculativo est talis conformitas, quia intellectus intelligit rem sicut est. Non enim intellectus sic intelligit, sicut res in intellectu practico, sed quia sicut res est, ita eam intelligit intellectus : et ideo intellectus practicus comparatur ad artificialia, ut mensura ad mensuratum, econverso autem intellectus speculativus comparatur ad ea quæ intelligit ut mensuratum ad mensuram. Notandum quod aliqui tenent, quod veritas est conformitas rei ad intellectum informatum similitudine rei : falsitas vero est difformitas intellectus sic informati ad rem. Et hæc opinio probabiliter potest teneri. Sic ergo patet quid est veritas et falsitas etc.

CAPUT V.

Quod veritas et falsitas sunt tantum in enuntiatione, et quare.

Quantum ad secundum, scilicet quare veritas et falsitas sunt in enuntiatione tan-

Digitized by Microsoft®

n'est dans une voix significative, soit que ce soit un nom, un verbe ou un discours, que comme dans un signe; or il y a de ces signes des conceptions de l'intellect. Donc, suivant que le vrai ou le faux se trouveront dans les conceptions de l'intellect, on dira qu'ils sont dans les signes eux-mêmes. Il faut savoir, comme on le dit en troisième lieu de l'ame, qu'il y a deux opérations de l'intellect, savoir l'intelligence des indivisibles, quand l'intellect conçoit la quiddité d'une chose en elle-même, et la composition et la division, c'est-à-dire quand il compose par l'être une chose conçue, ou la division quand il la divise par le non-être, et la vérité se trouve dans l'une et l'autre de ces opérations de l'intellect. Sur quoi il faut remarquer, ainsi qu'il a été dit, que la vérité est une relation de raison; or les êtres de raison ne se trouvent jamais subjectivement, si ce n'est dans un sens large, suivant ce à quoi la raison attribue ce rapport de raison; donc la vérité n'a l'être qu'objectivement, j'en dis autant de la fausseté. Donc si nous considérons ce qui est vrai en premier lieu, c'est-à-dire la chose telle qu'elle est conçue, et que nous l'appelions vrai, je dis que ce vrai peut se trouver dans la première opération de l'intellect. Car l'intellect conçoit la chose même telle qu'elle est en soi, et il conçoit ainsi le vrai : or l'intellect ne conçoit point le vrai dans son opération première, parce que, ou il atteint la nature de la chose, et alors il conçoit le vrai, ou il ne l'atteint pas, et alors il l'ignore, et il n'y a pas là proprement une non conformité de la chose conçue avec sa nature, parce que cette chose n'a pas été conçue, mais bien quelque autre; c'est pourquoi il n'y a point là la fausseté qui emporte proprement la déception et non pas l'ignorance seule. C'est la raison pour laquelle Aristote dit dans le livre III de l'Ame, que l'intellect qui comprend la quiddité d'une chose est toujours vrai. Or ce n'est pas là comprendre parfaitement la vérité qui est la conformité de

---

tum, sciendum quod veritas non est in voce significativa, sive sit nomen, vel verbum, vel oratio, nisi sicut in signo : sunt autem hujusmodi signa conceptionum intellectus. Secundum ergo, quod in conceptionibus intellectus erit verum, vel falsum, sic dicetur esse in ipsis signis. Sciendum quod ut dicitur III *de Anima*, duplex est operatio intellectus, scilicet indivisibilium intelligentia; quando scilicet intellectus intelligit quidditatem rei in se : et compositio et divisio, scilicet quando unam rem conceptam componit per esse; vel divisio quando dividit per non esse, et in utraque operatione intellectus invenitur veritas. Ubi nota, quod sicut dictum est, veritas est relatio rationis, entia autem rationis nusquam sunt subjective, nisi largo modo intelligatur, secundum illud cui ratio attribuit talem respectum rationis, habet ergo veritas solum esse objective, et similiter dico de falsitate. Unde si consideramus illud quod primo verum est, scilicet rem ut est intellecta et vocemus verum, dico quod tale verum potest esse in prima operatione intellectus. Nam intellectus intelligit ipsam rem, ut est in se, et sic intelligit verum : falsum autem non intelligit intellectus in prima operatione sua, quia vel attingit naturam rei, et tunc intelligit verum, aut non attingit, et tunc ignorat; et non est ibi proprie difformitas rei intellectæ ad naturam ejus, quia nec talis res est intellecta : sed aliqua alia, et ideo non est ibi falsitas, quæ proprie importat deceptionem, et non ignorantiam solam : et inde est quod Philosophus III *de Anima* dicit, quod intellectus comprehendens quod quid est, semper

Digitized by Microsoft®

l'une et l'autre chose, savoir, de la chose telle qu'elle a été conçue et de la chose dans sa nature, mais c'est connoître une chose conforme ou vraie. Mais objectivement la vérité se trouve parfaitement et complétivement dans la seconde opération de l'intellect. Car saisir la vérité, c'est saisir la conformité de la chose conçue avec elle-même, suivant sa nature, comme on l'a dit. Or cela se fait en comparant une chose à l'autre, ou la même chose à elle-même, suivant une autre chose et un autre être, ce qui ne peut se faire que par la seconde opération de l'intellect. Donc la vérité ne se trouve parfaitement que dans l'intellect composant ou divisant, j'en dis autant de la fausseté. Mais les choses seront plus claires en suivant la seconde opinion dont nous avons parlé. Car si la vérité est la conformité de la chose avec l'intellect informé par la similitude de cette chose, le vrai se trouvera dans la première opération de l'intellect, parce qu'il s'y trouvera cette conformité, mais alors le vrai ne sera pas dans l'intellect comme dans un sujet connoissant le vrai. En effet l'intellect ne connoît le vrai qu'en composant ou en divisant, suivant son jugement, et si ce jugement est d'accord avec les choses, il sera vrai, c'est-à-dire, lorsque l'intellect juge qu'il est informé par la similitude de la chose telle qu'elle est. C'est tout le contraire par rapport au faux, et tout cela appartient à la seconde opération de l'intellect, et non à la première. D'après ce que nous venons de dire, on peut voir clairement que la vérité ou la fausseté ne se trouvent que dans l'énonciation, comme dans un signe. En effet, si la seule énonciation est le signe des choses qui sont objectivement dans la seconde opération de l'intellect, et si le vrai et le faux ne sont que là, le vrai ou le faux ne se trouveront que dans l'énonciation, et non dans toute autre voix, soit locution, soit discours. Telle est l'énonciation.

---

est verus. Hoc autem non est perfecte comprehendere veritatem, quæ est conformitas utriusque, scilicet rei, ut intellecta est, et rei in sua natura, sed est cognoscere unum conforme, seu verum. In secunda vero operatione intellectus est perfecte, et completive veritas objective. Nam apprehendere veritatem, est apprehendere conformitatem rei intellectæ ad se ipsam secundum suam naturam, ut dictum est : hoc autem fit comparando unum alteri, vel idem ad seipsum secundum aliud, et aliud esse, quod non potest fieri nisi per secundam operationem intellectus. Ergo perfecte veritas non est, nisi in intellectu componente, vel dividente, et similiter dico de falsitate. Tenendo vero secundam opinionem prædictam, erunt clariora. Nam si veritas est conformitas rei ad intellectum informatum similitudine rei, in prima operatione intellectus erit verum, quia erit ibi talis conformitas, non tamen erit verum tunc in intellectu, ut in cognoscente verum. Non enim intellectus aliter cognoscit verum, nisi componendo, vel dividendo secundum suum judicium, quod judicium si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus indicat se esse informatum similitudine rei, ut res est. Et oppositum est de falso, et hoc totum pertinet ad secundam operationem intellectus, et non ad primam. Ex dictis potest patere, quod in sola enuntiatione sit veritas, vel falsitas, ut in signo. Si enim sola enuntiatio est signum eorum quæ sunt objective in secunda operatione intellectus, et solum in illum est verum et falsum, in enuntiatione erit verum, vel falsum, et non in aliqua alia voce, sive sit dictio, sine oratio : et sic patet quid est enuntiatio.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE VI.

De l'énonciation catégorique, hypothétique, affirmative et négative.

Aristote divise l'énonciation de trois manières, d'abord comme l'analogue dans son analogue. Car il dit qu'il y a une énonciation simplement une, et une autre une par conjonction. L'énonciation simplement une est l'énonciation catégorique ou prédicative. L'énonciation catégorique est celle qui a un sujet et un prédicat comme principales parties d'elle-même, comme l'homme est un animal, homme est sujet, animal est prédicat, comme le troisième adjacent est affirmé, ce verbe est appelé conjonction ou copule verbale. L'énonciation hypothétique ou suppositive est appelée une par conjonction, comme si l'homme est il est animal. Cette division de l'énonciation se fait aussi de l'analogue en son analogue, dont il est dit par priorité ou par postériorité, car une chose est simplement antérieure à une autre par conjonction. Secondement il divise l'énonciation comme un genre en ses espèces; car il la divise en affirmation et négation, qui sont des espèces de l'énonciation. En effet, quoique l'affirmation soit antérieure à la négation, ce n'est pas néanmoins pour cela que l'énonciation se dit d'elles analogiquement, comme il a été dit qu'elle s'affirme d'une chose simplement une, et d'une chose une par conjonction. Il faut observer qu'une des choses qui divisent quelque chose de commun peut être antérieure à l'autre de deux manières. La première, suivant les caractères ou natures propres des diviseurs, la seconde suivant la majeure partie de l'objet commun qui est divisé en elle. Or la première n'enlève pas l'univocation de genre, comme c'est évident dans les nombres dans lesquels le nombre deux est naturellement, suivant

---

CAPUT VI.

De enuntiatione categorica, et hypothetica, affirmativa, et negativa.

Dividitur autem ab Aristotele enuntiatio tripliciter, et primo, ut analogum in sua analogata. Dicit enim quod enuntiationum quædam est una simpliciter, quædam conjunctione una. Enuntiatio una simpliciter est enuntiatio categorica, seu prædicativa. Est autem enuntiatio categorica quæ habet subjectum et prædicatum principales partes sui, ut homo est animal, homo est subjectum, animal est prædicatum, hoc verbum est, quia prædicatur tertium adjacens, dicitur conjunctio, seu copula verbalis. Conjunctione vero una dicitur enuntiatio hypothetica, seu suppositiva, ut si homo est, animal est. Hæc etiam divisio enuntiationis est analogi in sua analogata, de quibus per prius et posterius dicitur, nam unum simpliciter est prius uno conjunctione. Secundo dividit enuntiationem, ut genus in suas species: dividit enim eam in affirmationem et negationem, quæ sunt species enuntiationis. Licet enim affirmatio sit prior negatione, non tamen propter hoc enuntiatio de eis analogice prædicatur, sicut dictum est, quod prædicatur de simpliciter una, et conjunctione una. Notandum quod unum dividentium aliquod commune, potest esse prius altero dupliciter. Uno modo, secundum proprias rationes, aut naturas dividentium. Alio modo, secundum majorem participationem rationis illius communis, quod in ea dividitur. Primum autem non tollit univocationem generis, ut manifestum est in numeris, in

Digitized by Microsoft®

sa propre nature, antérieur au nombre trois, néanmoins ils participent également à la nature commune, c'est-à-dire à la nature du nombre. Car ainsi le nombre trois comme le nombre deux, c'est la multiplicité mesurée par l'unité. Or la seconde priorité empêche l'univocation de genre, et à cause de cela l'être ne peut pas être le genre de la substance ni de l'accident, car la substance qui est l'être par soi a, dans la nature de l'être, l'existence avant l'accident qui est l'être dans un autre ou dans une autre chose. De même dans la proposition; quoique l'affirmation de la première manière, c'est-à-dire suivant sa nature, soit antérieure à la négation, il n'en est pas de même de la seconde manière, bien plus, elles participent également à la nature de l'énonciation, car l'une et l'autre est un discours signifiant le vrai ou le faux. Or, suivant sa nature, l'affirmation est antérieure à la négation. Car l'affirmation est l'énonciation d'une chose à l'égard d'une autre, comme l'homme est un animal; et la négation est l'énonciation d'une chose par une autre, comme l'homme n'est pas une pierre. Or l'énonciation, ainsi qu'il a été dit, étant une voix significative, ne signifie pas une chose immédiatement, mais au moyen de la conception de l'intelligence. C'est pourquoi il faut considérer trois choses dans toute énonciation, savoir, la voix elle-même, qui est le signe de la conception de l'intelligence, et la conception elle-même de l'intelligence, qui est la similitude de la chose, et enfin la chose même. Relativement à la voix, l'affirmation est antérieure à la négation, parce qu'elle a moins de la composition que la négation; car il y a plus de mots dans Socrate ne court pas, que dans Socrate court, et, par conséquent, elle est plus composée. Du côté de l'intellect, l'affirmation qui signifie composition est antérieure à la négation qui signifie division. Car la division est postérieure à la composition,

---

quibus binarius secundum propriam rationem naturaliter est prior ternario, sed tamen æqualiter participant rationem communis, scilicet numeri. Nam ita ternarius sicut et binarius est multitudo mensurata per unum. Secunda autem prioritas impedit univocationem generis, et propter hoc ens non potest esse genus substantiæ, et accidentis, quia in ratione entis prius habet esse substantia, quæ est ens per se, quam accidens, quod est ens in alio, vel in aliud. Sic in proposito. Licet affirmatio primo modo, scilicet secundum suam naturam, sit prior negatione, non tamen secundo modo, immo æqualiter participant rationem enuntiationis, utraque enim est oratio, verum vel falsum significans. Est autem secundum suam naturam affirmatio prior negatione. Nam affirmatio est enuntiatio alicujus de aliquo, ut homo est animal : negatio vero est enuntiatio alicujus ab aliquo, ut homo non est lapis. Cum autem enuntiatio, ut dictum est, sit vox significativa, non immediate significat rem, sed mediante conceptu intellectus. Unde in omni enuntiatione est tria considerare, scilicet ipsam vocem, quæ est signum conceptus intellectus, et ipsum conceptum intellectus, qui est ipsa similitudo rei, et ipsam rem. Quantum ad vocem, prior est affirmatio negatione, quia minus habet de compositione, quam negatio, plures enim dictiones sunt, Sortes non currit quam Sortes currit, et per consequens est magis composita. Ex parte intellectus prior est affirmatio, quæ significat compositionem, quam negatio, quæ significat divisionem. Posterior enim est divisio compositione, sicut

Digitized by Microsoft®

comme il n'y a de corruption que dans les êtres engendrés, il n'y a de division que dans les êtres composés. Du côté même de la chose, l'affirmation qui signifie l'être est antérieure à la négation qui signifie le non-être, comme l'*habitus* est naturellement antérieur à la négation. La troisième division de l'énonciation se fait en universelle, particulière, indéfinie et singulière. Or la suffisance de ces divisions peut être prise ainsi. En effet, dans l'énonciation il faut considérer toute son entité qui vient du sujet et du prédicat avec leur conjonction. Et comme tout ce qui *est* existe, parce que c'est un numériquement, c'est pour cela que l'on considère si elle est simplement une, ou une par conjonction, et on dit que cette division appartient à la substance de l'énonciation. Secondement, il faut considérer en elle le prédicat, en tant qu'il est combiné avec le sujet sans négation ou avec négation; et comme le prédicat est la partie formelle de l'énonciation, c'est pour cela qu'on dit que cette division appartient à la qualité de l'énonciation, qualité essentielle, suivant que la différence signifie *quale quid*, comme il a été dit. En troisième lieu, il faut considérer en elle le sujet lui-même, en tant que prédicable de plusieurs choses ou d'une, et ainsi se fait la troisième division, que l'on dit appartenir à la quantité de l'énonciation, car la quantité suit la matière. D'où le vers :

Quæ, ca. vel hyp. qualis, ne. vel aff. u. quanta par. in sin.

Ce vers s'explique ainsi. Il y a trois noms interrogatifs, savoir, *quæ*, qui questionne sur la substance, *qualis*, qui le fait de la qualité, et *quanta*, qui interroge sur la quantité. C'est pourquoi quand l'interrogation se fait par *quæ*, en s'informant de la substance de l'énonciation, on répond par la catégorique ou l'hypothétique. Quand

---

non est corruptio nisi generatorum, sic non est divisio nisi compositorum. Ex parte etiam rei affirmatio, quæ significat esse, prior est negatione quæ significat non esse, sicut habitus naturaliter prior est negatione. Tertia vero divisio ipsius enuntiationis est in universalem, particularem, indefinitam, et singularem. Sufficientia autem dictarum divisionum, potest sic sumi. In ipsa enim enuntiatione est considerare totam suam entitatem quæ est ex subjecto, et prædicato, et ipsorum conjunctionem. Et quia omne quod est, ideo est quia unum numero est, ideo consideratur utrum sit una simpliciter, vel una conjunctione, et ista divisio dicitur pertinere ad substantiam enuntiationis. Secundo est in ea considerare ipsum prædicatum, ut componitur subjecto sine negatione, vel cum negatione : et quia prædicatum est pars formalis enuntiationis, ideo hæc divisio dicitur pertinere ad qualitatem enuntiationis, qualitatem scilicet essentialem, secundum quod differentia significat quale quid, ut supra dictum est. Tertio est in ea considerare ipsum subjectum, prout scilicet est prædicabile de pluribus, vel de uno, et sic sit tertia divisio, et hæc dicitur pertinere ad quantitatem enuntiationis, nam quantitas sequitur materiam. Unde versus :

Quæ, ca. vel hyp. qualis, ne. vel aff. u quanta par. in sin.

Hic autem versus sic intelligitur. In eo namque sunt tria nomina interrogativa, scilicet. Quæ, quod quærit de substantia. Qualis, quod quærit de qualitate. Et quanta, quod quærit de quantitate. Unde quando fit interrogatio per quæ, quærendo, scilicet de substantia enuntiationis, respondetur

Digitized by Microsoft®

l'interrogation se fait par *qualis*, la réponse est négative ou affirmative; quand elle se fait par *quanta*, la réponse est universelle, particulière, indéfinie ou singulière. Nous parlerons de la première division de l'énonciation dans le traité des énonciations hypothétiques. Nous avons assez parlé de sa seconde division.

CHAPITRE VII.

*De la quantité des propositions catégoriques sur l'*inesse, *savoir de l'universelle, de la particulière, de l'indéfinie et de la singulière.*

Il nous reste à parler de la troisième division qui est suivant la quantité. Remarquez bien que parmi les énonciations catégoriques, il y en a qui sont *de inesse*, et d'autres modales. L'énonciation est dite *de inesse*, lorsqu'elle offre une simple inhérence du prédicat au sujet; comme l'homme est un animal. L'énonciation modale est celle dans laquelle l'inhérence du prédicat au sujet est modifiée, comme, il est possible que Socrate coure, l'homme est nécessairement un animal. C'est pourquoi nous allons parler d'abord de la quantité, des équipollences, des oppositions qui suivent la quantité dans les énonciations *de inesse*, et secondement dans les énonciations modales. Pour connoître la quantité de ces énonciations *de inesse*, il faut savoir que dans les choses que l'intellect conçoit, il en est d'universelles, c'est-à-dire, qui sont propres à se trouver dans plusieurs, d'autres singulières, qui ne peuvent se trouver que dans une seule chose. Or on peut considérer ce qui est universel de deux manières; premièrement, comme séparé des choses singulières, c'est-à-dire, suivant l'être qu'il a objectivement dans l'intellect, secondement, suivant

---

categorica, vel hypothetica. Quando sit interrogatio per qualis, respondetur negativa, vel affirmativa. Quando vero sit interrogatio per quanta, respondetur universalis, particularis, indefinita, vel singularis. De prima divisione enuntiationis dicetur in tractatu *de enuntiationibus hypotheticis*. De secunda vero ejus divisione, satis dictum est.

CAPUT VII.

De quantitate propositionum categoricarum de inesse, scilicet de universali, particulari, indefinita, et singulari.

Restat dicere de tertia divisione, quæ est secundum quantitatem. Ubi nota, quod enuntiationum cathegoricarum, quædam sunt de inesse, quædam vero modales. Dicitur autem enuntiatio de inesse, quæ est de simplici inhærentia prædicati ad subjectum, ut homo est animal. Modalis vero in qua inhærentia prædicati ad subjectum modificatur, ut Sortem currere est possibile, vel homo est animal necessario. Unde primo dicendum est de quantitate, æquipollentiis, oppositionibus, quæ quantitatem sequuntur in enuntiationibus de inesse, secundo de eis in enuntiationibus modalibus. Ad videndum autem quantitatem ipsarum enuntiationum de inesse, sciendum quod ea quæ intellectus apprehendit, quædam sunt universalia, videlicet, quæ apta nata sunt in pluribus inveniri : quædam sunt singularia, videlicet quæ non sunt apta inveniri nisi in uno. Universale autem potest dupliciter considerari. Uno modo quasi separatum a singularibus, scilicet secundum esse quod habet in intellectu objective : alio modo secundum esse quod habet in singularibus. Primo modo consi-

Digitized by Microsoft®

l'être qu'il a dans les choses singulières. L'universel étant considéré sous le premier point de vue, une chose peut être énoncée de lui de deux manières encore ; la première, quand on lui attribue quelque chose qui n'appartient qu'à l'action de l'intellect, comme lorsque nous disons, l'homme est prédicable de plusieurs, ou l'homme est universel, ou l'homme est une espèce. Car l'intellect forme ces sortes d'intentions et les attribue à la nature conçue, comme à l'homme, suivant qu'il la compare aux choses qui sont hors de l'ame. En second lieu, on énonce quelque chose de l'universel ainsi pris, quand on lui attribue quelque chose, selon que la nature conçue est saisie par l'intellect comme une unité, néanmoins ce qui lui est attribué n'appartient pas à l'acte de l'intellect, mais à l'être qu'a la nature conçue elle-même dans les choses qui sont hors de l'ame, comme si l'on disoit, l'homme est la plus digne des créatures, car cela convient à la nature humaine en tant qu'elle se trouve dans les singuliers. Chaque homme en particulier est en effet plus digne que les autres créatures privées de raison : néanmoins tous les hommes en particulier ne sont pas un homme hors de l'ame, comme il est dit dans la précédente énonciation, l'homme est la plus digne des créatures, dans laquelle *homme* est pris pour chacun en particulier ; mais il n'est qu'un dans l'acception de l'intellect. Et comme on ne comprend pas communément que les universels subsistent hors des singuliers, le langage commun n'a pas de terme ou de signe pour l'ajouter à l'universel, suivant les différents modes par lesquels une chose est affirmée de lui. Mais Platon qui a enseigné que les universels subsistoient hors des singuliers, imagine certains termes qu'il appliquoit aux universels dans ces modes de prédication. Car il disait, par soi l'homme est une espèce, ou l'homme prédicable est une espèce. Se-

---

derato universali, aliquid de eo potest dupliciter enuntiari. Uno modo, quando ei attribuitur aliquid, quod pertinet ad solam actionem intellectus, ut cum dicimus : homo est prædicabilis de multis, vel homo est universale, vel homo est species. Hujusmodi enim intentiones format intellectus, et attribuit eas naturæ intellectæ, puta homini secundum quod comparat ipsam ad res quæ sunt extra animam. Alio modo, enuntiatur aliquid de universali sic sumpto, quando attribuitur sibi aliquid prout ipsa natura intellecta apprehenditur ab intellectu ut unum, illud tamen quod ei attribuitur, non pertinet ad actum intellectus, sed ad esse quod habet : ipsa natura intellecta in rebus quæ sunt extra animam, puta si dicatur, homo est dignissima creaturarum, hoc enim convenit naturæ humanæ, secundum quod est in singularibus. Nam quilibet homo singularis est dignior aliis creaturis irrationalibus : sed tamen omnes homines singulares non sunt unus homo extra animam, ut dicitur in prædicta enuntiatione, homo est dignissima creaturarum, ubi ly homo, stet pro omnibus singularibus, sed solum in acceptione intellectus est unus. Et quia communiter non est apprehensum quod universalia extra singularia subsistant, ideo communis usus loquendi non habet aliquam dictionem, seu aliquod signum, quod addatur universali, secundum dictos modos, quibus aliquid de eo prædicatur. Sed Plato qui posuit universalia subsistere extra singularia, invenitur quasdam dictiones, quas addebat universalibus in talibus modis prædicandi. Dicebat enim per se homo est species, vel homo

Digitized by Microsoft®

condement, une chose est énoncée de l'universel, suivant qu'il se trouve dans les singuliers, et cela de deux façons; la première, quand on lui attribue quelque chose à raison de l'universel lui-même, laquelle chose appartient à son essence, ou suit ses principes essentiels, comme lorsqu'on dit, l'homme est un animal, ou l'homme est *risible;* la seconde manière, c'est quand on lui attribue quelque chose à raison du singulier où il se trouve, c'est-à-dire quand on lui attribue quelque accident individuel, comme lorsqu'on dit, il ne se promène pas. Et comme cette manière d'énoncer quelque chose de l'universel est à la portée de l'intelligence de tous les hommes, on a imaginé certains termes pour désigner la manière d'attribuer quelque chose à l'universel ainsi pris. C'est pourquoi si on lui attribue quelque chose de la première manière, c'est-à-dire à raison de lui-même en tant qu'universel, parce que c'est lui attribuer quelque chose universellement, on a trouvé ce signe *tout*, qui exprime que le prédicat est attribué universellement au sujet, suivant tout ce qui est contenu dans le sujet. Dans les prédications négatives, on a inventé pour la même fin ce terme *nul*, qui signifie que le prédicat est exclu du sujet universellement, suivant tout ce qui est contenu en lui. Si, au contraire, on lui attribue quelque chose de la seconde manière, c'est-à-dire à raison du singulier, pour le désigner dans les affirmatives, on a trouvé un signe particulier, savoir, *quelque*, qui désigne que le prédicat est attribué universellement au sujet, à raison du particulier. Mais comme il désigne d'une manière indéterminée la forme d'un singulier, il désigne de même l'universel avec une sorte d'indétermination. Aussi s'appelle-t-il un individu vague. Pour les négations, on n'a pas trouvé d'autre terme ou d'autre signe, mais nous disons,

---

prædicabilis est species. Secundo modo enuntiatur aliquid de universali, secundum quod est in ipsis singularibus, et hoc dupliciter. Uno modo cum attribuitur sibi aliquid ratione ipsius universalis, quod videlicet ad essentiam ipsius pertinet, vel consequitur principia essentialia ipsius, ut cum dicitur : homo est animal, vel homo est risibilis. Alio modo, quando attribuitur ei aliquid ratione singularis, in quo invenitur scilicet quando attribuitur sibi aliquod accidens individuale, ut cum dicitur : non ambulat. Et quia iste modus enuntiandi aliquid de universali, cadit in communi apprehensione hominum, ideo inventæ sunt quædam dictiones ad designandum modum attribuendi aliquid universali sic accepto. Unde si attribuitur sibi aliquid primo modo, scilicet ratione ipsius, ut universale est, quia hoc est universaliter de eo aliquid prædicari, ideo adinventum est hoc signum, omnis, quod designat, quod prædicatum attribuitur subjecto universaliter quantum ad totum illud quod subjecto continetur. In negativis vero prædicationibus ad idem inventa est hæc dictio, nullus, per quam significatur quod prædicatum removetur subjecto universaliter secundum totum quod continetur sub eo. Si vero attribuitur ei aliquid secundo modo, scilicet ratione singularis, ad hoc designandum in affirmativis, inventum est signum particulare, scilicet hæc dictio, quidam, vel aliquis, per quam designatur, quod prædicatum attribuitur universali subjecto ratione ipsius particularis. Sed quia indeterminate formam alicujus singularis significat, ideo designat universale sub quadam indeterminatione. Unde et dicitur individuum vagum. In negativis vero non est inventa aliqua dictio seu aliquod aliud signum, sed dicimus, quidam homo,

Digitized by Microsoft®

quelque homme ne court pas. Ainsi donc, il y a trois genres d'affirmations dans lesquelles une chose se dit de l'universel; l'une par laquelle une chose se dit universellement de l'universel, comme tout homme est animal; la seconde par laquelle une chose se dit en particulier de l'universel, comme quelque homme est blanc. La troisième par laquelle quelque chose se dit de l'universel sans détermination universelle ou particulière, comme l'homme est animal. La première énonciation s'appelle universelle, la seconde particulière, la troisième indéfinie; si à ces trois on ajoute la singulière, par laquelle une chose se dit d'un singulier, comme Socrate court, il y aura quatre modes d'énonciations, susceptibles d'être négatives comme elles sont affirmatives. Tel est, etc...

CHAPITRE VIII.

De l'opposition des propositions catégoriques existant en figure, relativement aux énonciations de inesse.

Nous allons dire maintenant quelle est l'opposition de ces énonciations, universelles, particulières et indéfinies. Remarquez qu'une chose peut être opposée à une autre de quatre manières, 1° relativement, comme le père et le fils; 2° contradictoirement, comme Socrate court, Socrate ne court pas; 3° privativement, comme la vue et la cécité; 4° contrairement, comme la blancheur et la noirceur. Nous avons parlé des oppositions relatives dans le prédicament de relation. La contradiction est une opposition qui n'admet par elle-même aucun milieu. Pour qu'il y ait contradiction entre certaines choses, sept conditions sont requises. D'abord il faut deux propositions opposées,

---

non currit, vel nonnullus homo currit. Sic ergo sunt tria genera affirmationum in quibus de universali aliquid prædicatur. Una, in qua de universali aliquid prædicatur universaliter, ut omnis homo est animal. Secunda in qua de universali aliquid prædicatur particulariter, ut quidam homo est albus. Tertia, in qua aliquid de universali prædicatur absque determinatione universali vel particulari, ut homo est animal. Prima enuntiatio dicitur universalis; secunda particularis; tertia indefinita, quibus si addatur singularis, in qua aliquid de singulari prædicatur, ut Sortes currit, erunt quatuor modi enuntiationum, quæ possunt esse negativæ, sicut sunt affirmativæ. Et sic patet, etc.

CAPUT VIII.

De oppositione propositionum cathegoricarum existentium in figura quantum ad enuntiationes de inesse.

Nunc dicendum est qualiter prædictæ enuntiationes universales, particulares et indefinitæ opponantur. Notandum, quod aliquid alicui quatuor modis potest opponi. Uno modo, relative, ut pater et filius; alio modo contradictorie, ut Sortes currit, Sortes non currit; tertio modo, privative, ut visus et cæcitas; quarto modo contrarie, ut albedo et nigredo. De oppositis relative dictum est in prædicamento relationis. Contradictio vero est oppositio cujus secundum se non est medium. Inter esse enim et non esse non est medium. Ad hoc autem quod sit contradictio inter aliqua, requiruntur septem. Primo, quod opponantur duæ propositiones, quarum una sit affirmativa, et

Digitized by Microsoft®

dont l'une affirmative et l'autre négative; 2° que ces énonciations regardent le même sujet; 3° qu'elles se rapportent au même prédicament; 4° que la prédication ne se fasse pas par rapport à diverses parties du sujet, comme quand on dit, Socrate a les dents blanches, et Socrate n'a pas la main blanche; 5° qu'il n'y ait pas une manière différente du côté du prédicat, comme lorsqu'on dit, Socrate court lentement et Socrate ne court pas rapidement; 6° qu'il n'y ait pas de différence du côté de la mesure du lieu et du temps; 7° qu'il n'y ait pas de diversité dans l'*habitus*, relativement à quelque chose d'extrinsèque, comme lorsqu'on dit, dix hommes font un grand nombre dans une maison, et ne font pas un grand nombre dans un théâtre. La privation est négative dans un sujet doué d'une aptitude propre. En effet, quoique la cécité exclue la vision, elle ne le fait pas simplement, mais bien dans un sujet susceptible naturellement de voir. Car on dit bien un animal aveugle, mais non pas une pierre aveugle. Il y a contrariété d'opposition dans les choses qui, placées dans le même genre, sont très-éloignées les unes des autres, et se trouvent tour-à-tour dans le même sujet. Car la blancheur n'est pas opposée à la blancheur, mais bien la noirceur, choses qui sont très-distantes l'une de l'autre. Il faut savoir que l'opposition ne se dit pas des susdites oppositions, comme le genre de ses espèces, mais bien comme l'analogue de son analogue. La vraie opposition, en effet, est l'opposition *simpliciter*, qui s'appelle contradiction. Les autres oppositions sont des oppositions *secundum quid*, et ne sont des oppositions qu'en tant qu'elles expriment en quelque sorte contradiction, savoir, l'être et le non-être. Il faut savoir aussi que dans la contradiction la négation est opposée à l'affirmation, de telle sorte qu'elle ne suppose rien. Mais dans la privation, la privation est opposée à l'*habitus*, de manière à

---

altera negativa. Secundo, quod tales enuntiationes sint ejusdem subjecti. Tertio, quod sint ejusdem prædicamenti. Quarto, quod non fiat prædicatio secundum diversas partes subjecti, sicut cum dicitur, Sortes est albus dentes, et Sortes non est albus manum. Quinto, quod non sit diversus modus ex parte prædicati, sicut cum dicitur: Sortes currit tarde, et Sortes non currit velociter. Sexto, quod non sit diversitas ex parte mensuræ loci et temporis. Septimo, quod non sit diversitas ex habitudine ad aliquid extrinsecum, sicut cum dicitur, decem homines sunt multi in domo, et non sunt multi in theatro. Privatio vero est negatio in subjecto apto nato. Licet enim cæcitas neget visum, non tamen simpliciter, sed in subjecto nato apto videre. Bene enim dicitur animal cæcum, sed non lapis cæcus. Contrarie autem opponuntur, quæ in eodem genere posita maxime a se distant, et vicissim eidem subjecto insunt. Non enim albedini opponitur albedo, sed nigredo, quæ a se maxime distant. Sciendum, quod oppositio non prædicatur de dictis oppositionibus sicut genus de suis speciebus, sed ut analogum de suis analogatis. Vera namque oppositio est oppositio simpliciter, quæ dicitur contradictio. Aliæ vero dicuntur oppositiones secundum quid, et in tantum sunt oppositiones in quantum aliquo modo dicunt contradictionem, scilicet esse et non esse. Sciendum etiam est, quod in contradictione ita opponitur negatio affirmationi, quod nihil ponit. In privatione autem ita opponitur privatio habitui, quod supponit subjectum. In contrarietate vero ita est oppositio, quod sup-

Digitized by Microsoft®

supposer le sujet. Dans la contrariété, l'opposition est telle qu'il y a supposition du sujet et de quelque forme ; en effet, la blancheur est opposée à la noirceur, de telle manière qu'elle suppose quelque sujet à raison de quoi l'on dit qu'elles se succèdent tour à tour, et la blancheur produit une forme que ne constituent ni la négation, ni la privation. Il faut savoir que l'universelle affirmative est opposée à l'universelle négative du même sujet et prédicat contrairement. C'est pourquoi, tout homme est blanc et nul homme n'est blanc, sont des propositions contraires. La raison en est en ce que les choses très-distantes entre elles ont une opposition contraire. Car on n'appelle pas une chose noire par cela seul qu'elle n'est pas blanche, mais parce qu'à la privation de blancheur qui exprime l'exclusion du blanc, elle ajoute le noir, suprême exclusion du blanc. Donc ce qui est affirmé par cette énonciation, tout homme court, doit être exclu par cette négation, tout homme ne court pas; car il faut que la négation écarte le mode dont le prédicat se dit du sujet désigné par ce signe *tout;* mais à cette exclusion cette proposition, nul homme ne court, ajoute l'exclusion la plus extrême. C'est donc à bon droit qu'on appelle contraires ces propositions, tout homme court, nul homme ne court. La particulière affirmative et la particulière négative ne sont nullement opposées contrairement, c'est-à-dire d'une opposition contraire. Car les choses contraires sont séparées par une grande distance, et la particulière affirmative et la particulière négative se trouvent être des milieux entre les contraires; or les milieux ne sont pas contraires, et n'offrent même pas une opposition contradictoire. En effet, ainsi qu'il a été dit, ce signe quelque, qui constitue une proposition particulière, désigne l'universel ou le terme commun d'une manière indéterminée; c'est pourquoi il ne le détermine pas à telle ou telle

---

ponitur subjectum et aliqua forma, ita enim albedo opponitur nigredini, quod supponit aliquod subjectum, propter quod dicitur, vicissim insunt, et albedo etiam ponit aliquam formam, quod non facit negatio nec privatio. Sciendum, quod universalis affirmativa opponitur universali negativæ ejusdem subjecti et prædicati contrarie. Unde omnis homo est albus, et nullus homo est albus, sunt contraria. Ratio est, quia ut dictum est, contrarie opponuntur, quæ maxime a se distant. Non enim nigrum dicitur aliquid ex hoc solo, quod non est album, sed super hoc, quod est non esse album, quod significat remotionem albi. addit nigrum extremam remotionem ab albo. Sic ergo id quod affirmatur per hanc enuntiationem, omnis homo currit, oportet quod removeatur per hanc negationem, non omnis homo currit, oportet enim quod negatio removet modum quo prædicatum dicitur de subjecto, quem designat hoc signum, omnis; sed super hanc remotionem addit hæc enuntiatio, nullus homo currit, totalem remotionem quæ est in extrema distantia. Merito ergo dicuntur contraria, omnis homo currit et nullus homo currit. Particularis autem affirmativa, et particularis negativa nullo modo opponuntur contrarie, id est, contraria oppositione. Contrarie namque differunt extrema distantia, particularis autem affirmativa, et particularis negativa, se habent sicut media inter contraria; media autem non sunt contraria, nec etiam opponuntur contradictoriæ. Ut enim dictum est, hoc signum, quidam, quod facit propositionem esse particularem, designat universale, seu terminum communem indeterminate, unde non determinat illud ad

Digitized by Microsoft®

chose singulière. Et pour cette raison l'affirmation et la négation ne se trouveront pas dans le même sujet singulier, ce qui est requis, comme on l'a dit plus haut; aussi il n'y aucune opposition. Elles s'appellent cependant sous-contraires, parce qu'elles sont renfermées sous des contraires. L'universelle affirmative et la particulière négative, l'universelle négative et la particulière affirmative sont opposées contradictoirement. La raison en est que la contradiction consiste dans la seule exclusion de l'affirmation par la négation; or l'universelle affirmative est exclue par la seule négation particulière, et il ne faut rien de plus. Comme par cette proposition, quelque homme ne court pas, est exclue celle-ci, tout homme court. Mais la particulière affirmative ne peut être exclue par la particulière négative, parce qu'elle ne lui est pas opposée, comme il a été dit; il faut donc qu'elle le soit par l'universelle négative. Ainsi donc ces propositions, tout homme court, quelque homme ne court pas, et nul homme ne court, quelque homme court, sont contradictoires. Toute particulière est subalterne de son universelle. Telles sont les oppositions des propositions, où se trouvent des signes et des singulières. Les indéfinies suivent la règle des particulières.

CHAPITRE IX.

Des équipollences des énonciations catégoriques de inesse.

Il nous reste maintenant à parler des équipollences de ces énonciations, en quoi il faut observer que la négation mise avant le signe et par conséquent avant toute l'énonciation, est équivalente à sa contradictoire, placée au contraire après le signe dans la composition de

---

hoc singulare, vel ad id est. Et propter hoc affirmatio et negatio non erunt in eodem subjecto singulari, quod requiritur in contradictione, ut supra dictum est, ideo nullo modo sibi opponitur. Dicuntur tamen subcontrariæ, quia sub contrariis continentur. Universalis autem affirmativa et particularis negativa, universalis negativa et particularis affirmativa opponuntur contradictorie. Cujus ratio est, quia contradictio consistit in sola remotione affirmationis per negationem, universalis autem affirmativa removetur per solam negationem particularem, nec aliquid aliud ex necessitate exigitur. Sicut per hanc, quidam homo non currit, removetur hæc omnis homo currit. Particularis autem affirmativa non potest removeri per particularem negativam, quia sibi non opponitur, ut dictum est; oportet ergo, quod removeatur per universalem negativam. Sic ergo istæ, scilicet omnis homo currit, quidam homo non currit, et nullus homo currit, quidam homo currit, sunt contradictoriæ. Quælibet autem particularis dicitur subalterna suæ universalis. Et patet de oppositionibus propositionum, in quibus sunt signa, et singularium. Indefinitæ autem sequuntur regulam particularium.

CAPUT IX.

De æquipollentiis enuntiationum categoricarum de inesse.

Restat nunc dicere de æquipollentiis dictarum enuntiationum, ubi nota quod negatio præposita ante signum, et per consequens ante totam enuntiationem, æquipollet suæ contradictoriæ. Posita vero post signum in compositione, scilicet enuntiationis, facit eam æquipollere suæ contrariæ.

Digitized by Microsoft ®

l'énonciation, elle la rend équivalente à sa contraire, avant et après elle la rend équivalente à sa subalterne; voici la cause de ces équipollences. En effet, dans les énonciations il faut considérer la quantité, c'est-à-dire, l'universalité, la particularité et la qualité, c'est-à-dire, la négation et l'affirmation; il est de la nature de la négation de nier et d'exclure tout ce qui se trouve après elle. Ainsi donc cette énonciation, tout homme court, est universelle et affirmative, si on la fait précéder par la négation, c'est-à-dire, tout homme ne court pas, cette négation détruit l'universalité et ainsi elle reste particulière ou indéfinie, c'est-à-dire sans signe, elle équivaut à la particulière, elle enlève l'affirmation et par conséquent reste négative. Elle est donc équivalente à celle-ci, quelque homme ne court pas, qui étoit sa contradictoire. De même soit cette énonciation, nul homme ne court, il est certain que si à cette proposition universelle et négative on ajoute la négation et on dit, quelque homme court, la négation détruit l'universalité; ce sera donc une particulière : elle détruit aussi la négation et elle sera ainsi affirmative, quelque homme court, ce qui étoit sa contradictoire, il en sera de même des particulières. En effet, cette proposition, *non quidam homo currit*, équivaut à celle-ci, *nullus homo currit*, et pour la même raison celle-ci, *non quidam homo non currit*, équivaut à celle-ci, *quilibet homo currit*. De même en prenant cette énonciation, *omnis homo currit*, et mettant la négation après le signe universel de cette manière, *omnis homo non currit*, la négation ne trouvant pas le signe après elle, ne le nie pas, et par conséquent l'énonciation reste universelle : mais la négation détruit l'affirmation et de cette façon l'énonciation devient négative et universelle, elle équivaut donc à sa contraire, c'est-à-dire à celle-ci, *nullus homo currit*. De

---

Præposita vero et postposita facit eam æquipollere suæ subalternæ. Causa autem istarum æquipollentiarum est. Nam in enuntiationibus prædictis est considerare quantitatem, videlicet universalitatem, particularitatem et qualitatem, scilicet negationem et affirmationem, hoc est a natura negationis, ut neget, et tollat totum quod invenit post se. Sic ergo ista enuntiatio, omnis homo currit, est universalis et affirmativa, cui si præponatur negatio, scilicet non omnis homo currit, ista negatio tollit universalitatem, et sic remanet particularis vel indefinita, scilicet sine signo, quæ æquipollet particulari, et tollit affirmationem, et per consequens remanet negativa. Æquipollet ergo huic, scilicet quidam homo non currit, quæ erat sua contradictoria. Similiter sit hæc enuntiatio, nullus homo currit, certum est quod hoc est, cui scilicet universali et negativæ præponatur sibi negatio, et dicatur, nonnullus homo currit, negatio tollit universalitatem. Ergo erit particularis. Tollit etiam negationem, et sic erit affirmativa, hæc scilicet, quidam homo currit, quæ erat sua contradictoria. Et idem erit de particularibus. Nam hæc, non quidam homo currit, æquipollet huic, nullus homo currit, et propter hanc causam hæc, non quidam homo non currit, æquipollet huic, scilicet quilibet homo currit. Similiter etiam si sumatur hæc enuntiatio, omnis homo currit, et postponatur negatio signo universali, et ponatur ad compositionem sic, omnis homo non currit, quia negatio non invenit post se signum, non negat illud, et per consequens remanet universalis enuntiatio, aufert autem negatio affirmationem, et sic facta est enuntiatio negativa et universalis, æquipollet ergo suæ contrariæ, scilicet huic, nullus homo currit. Similiter hæc, nullus

Digitized by Microsoft®

même celle-ci, *nullus homo currit*, est universelle et négative, car le signe négatif nie la composition de l'énonciation.

Que l'on mette donc après la négation et qu'on dise, *nullus homo non currit*, la négation n'ayant pas de signe après elle reste une énonciation universelle, et comme elle étoit négative dans la composition, elle détruit la négation et reste affirmative, *omnis homo currit*, ce qui étoit sa contraire. Qu'on prenne également celle-ci, *omnis homo currit*, qui est universelle et affirmative, qu'on la fasse précéder et suivre de la négation, de cette manière, *non omnis homo non currit*, il est certain que la seconde négation nie sa composition. C'est pourquoi en supposant qu'elle fût négative, *omnis homo non currit*, il s'ensuit que la négation précédente trouve après elle l'universalité qu'elle détruit et la rend ainsi particulière, elle trouve également la négation qu'elle détruit et la rend affirmative, et elle devient celle-ci, *quidam homo currit*, qui étoit sa subalterne. Il en est de même de toutes les autres en les faisant précéder et suivre de la négation, parce qu'elles équivalent à leur subalterne qu'il soit universel ou particulier. Il faut observer qu'il arrive quelquefois qu'il se rencontre dans la même énonciation deux signes universels négatifs, l'un dans le sujet et l'autre dans le prédicat, comme dans celle-ci, *nullus homo nullum animal est*, je dis que cette proposition équivaut à cette autre, *omnis homo aliquod animal est*. La raison en est que chacun de ces signes est universel et renferme en soi la négation; et comme la négation ne précède pas le premier signe, l'énonciation reste universelle. Donc la négation renfermée dans le premier signe qui est un signe universel et négatif précède la négation ou le second signe qui est un signe universel et un signe négatif; et comme elle trouve l'universalité, il s'ensuit qu'elle

---

homo currit, est universalis et negativa; nam signum negativum negat compositionem enuntiationis.

Postponatur ergo ei negatio, et dicatur, nullus homo non currit, quia negatio non habet signum post se, remanet enuntiatio universalis, et quia erat negativa quantum ad compositionem, aufert negationem, et remanet affirmativa hæc, scilicet omnis homo currit, quæ erat sua contraria. Similiter etiam sumatur ista, omnis homo currit, quæ est universalis et affirmativa, et præponatur sibi, et postponatur negatio sic, non omnis homo non currit, certum est, quod secunda negatio negat ejus compositionem. Unde dato quod illa esset negativa, hæc scilicet, omnis homo non currit, præposita ergo negatio invenit post se universalitatem quam tollit, et sic facit eam particularem; invenit et negationem quam tollit, et facit eam affirmativam, et erit hæc, scilicet quidam homo currit, quæ erat sua subalterna. Et sic est de omnibus aliis si præponatur, et postponatur in eis negatio; quia æquipollent suo subalterno sive sit universalis, sive particularis. Notandum quod aliquando contingit, quod in eadem enuntiatione sunt duo signa universalia negativa, unum videlicet in subjecto, et alterum in prædicato, sicut in hac, nullus homo nullum animal est, dico, quod ista æquipollet huic, omnis homo aliquod animal est. Ratio est, quia quodlibet dictorum signorum et est universale et habet in se negationem; et quia non præponitur negatio primo signo, remanet enuntiatio universalis. Ergo negatio inclusa in primo signo, quod est signum universale, et negativum præponitur negationi, seu secundo signo, quod est signum universale, et signum negativum; et quia invenit universalitatem, destruit ergo universalitatem, et

Digitized by Microsoft ®

détruit cette universalité et reste particulière; elle détruit aussi la négation et de cette manière elle reste une énonciation affirmative, *omnis homo aliquod animal est*. Que l'on dise, comme on le fait communément, que *nullus non* équivaut à *omnis*, et je dis que *non* est la négation renfermée dans le second signe, tandis que *non nullus* équivaut à *quoddam*, et je prends *nullus non* pour la négation qui est dans le premier signe, et il reste ainsi cette proposition, *omnis homo aliquod animal est*. On fait de toutes ces équipollences le vers suivant :

Præ contradic. post contra. præ postque subalter.

lequel s'explique ainsi; *præ*, c'est-à-dire la négation précédente, le *contradic.*, fait équivaloir à son contradictoire; *post*, la négation mise après fait équivaloir à son contraire, *præ postque*, la négation qui précède et qui suit fait équivaloir à son subalterne. Telles sont les équipollences des énonciations catégoriques.

CHAPITRE X.

Comment les énonciations catégoriques de inesse se rapportent à la vérité et à la fausseté.

Nous allons dire maintenant quels sont les rapports de ces énonciations à la vérité et à la fausseté. Remarquez bien, ainsi qu'il a été dit, qu'une chose peut-être énoncée de l'universel en tant qu'il se trouve dans les singuliers de deux manières, affirmativement, et être écartée négativement, la première quand on lui attribue quelque chose à raison de l'universel même, soit que cela appartienne à son essence ou suive ses principes essentiels, comme lorsqu'on dit : *homo est animal risi-*

---

remanet particulare, destruit negationem, et sic remanet enuntiatio affirmativa, hæc scilicet, omnis homo aliquod animal est. Vel dicatur, sicut communiter dicitur, quod nullus non, æquipollet ei, quod est omnis, et dico non scilicet negationem quæ continetur in secundo signo, non nullus vero æquipollet ei quod est quoddam, et nullus non, sumo pro negatione; quæ est in primo signo, et sic remanet, omnis homo aliquod animal est. De omnibus his æquipollentiis datur versus :

Præ contradic. post contra. præ postque subalter.

Qui sic intelligitur præ, id est negatio præposita; contradic. id est facit æquipollere suo contradictorio; post, id est negatio postposita, facit æquipollere suo contra id est contrario. Præ postque id est negatio quæ præponitur et postponitur facit æquipollere suo subalterno. Et sic patet de æquipollentiis categoricarum.

CAPUT X.

Quomodo enuntiationes categoricæ de inesse sita in figura, se habet ad veritatem et falsitatem.

Modo dicendum est quomodo se habent prædictæ enuntiationes quantum ad verum et falsum. Ubi nota, quod sicut supra dictum est, de universali secundum quod est in ipsis singularibus, dupliciter potest aliquid enuntiari, scilicet affirmative, et removeri negative. Uno modo quando attribuitur sibi aliquid ratione ipsius universalis, vel quod pertineat ad ejus essentiam, vel quod sequatur principia ejus essentialia, ut cum dicitur, homo est animal risibile,

Digitized by Microsoft®

bile, et c'est ce qu'on appelle la matière naturelle ou nécessaire. Ce qui est exclu de l'universel de cette manière à raison de la nature même, c'est-à-dire de l'universel, est appelé matière éloignée ou impossible, comme *homo est asinus*. En second lieu, quand on lui attribue quelque chose à raison de quelque singulier où se trouve cette nature de l'universel, comme lorsqu'on dit, *homo currit*, et c'est ce qu'on appelle matière contingente. Il faut savoir que dans la matière naturelle et dans la matière éloignée, si une des contraires est vraie, l'autre est fausse et réciproquement. La raison en est que si la matière qui se trouve en rapport avec la nature de l'universel est appelée matière naturelle, il s'ensuit qu'elle convient à tout ce qui est contenu en lui, de telle façon que l'universelle affirmative sera vraie, et l'universelle négative qui exclut cette matière de tout ce qui est contenu en lui, sera nécessairement fausse. Car elle dit que ce qui est n'est pas, et c'est là la fausseté, dire que ce qui est n'est pas ou que ce qui n'est pas est. De même dans la matière éloignée l'universelle négative est vraie, parce qu'elle écarte tel prédicat de tout ce qui est contenu sous tel universel. Donc l'universelle affirmative sera aussi alors dite fausse, parce qu'elle dit que ce qui n'est pas est, et il en sera de même par rapport à elle pour ses subalternes particulières. Comme en effet, la matière naturelle convient à tout ce qui est contenu sous l'universel, il en résulte que dans cette matière la particulière affirmative sera vraie, et la négative fausse : le contraire aura lieu dans la matière éloignée, au contraire dans la matière contingente les deux contraires peuvent être fausses; on peut en trouver la raison dans ce que nous avons dit. Si, en effet, dans cette matière on n'attribue quelque chose à l'universel qu'à raison de quelque particulier contenu en lui, il est

---

et hæc vocatur materia naturalis seu necessaria. Quod autem isto modo ab universali removetur ratione ipsius naturæ, scilicet universalis, dicitur materia remota, seu impossibilis, ut homo est asinus. Secundo modo, quando attribuitur sibi aliquid ratione alicujus singularis, in quo hæc natura universalis invenitur, ut cum dicitur, homo currit, et hæc dicitur materia contingens. Sciendum, quod in materia naturali et in materia remota, si una contrariarum est vera, reliqua est falsa, et e converso. Et causa hæc est, quia si illa dicitur materia naturalis, quæ provenit secundum naturam universalis, ipsa ergo convenit omni contento sub eo, sic quod universalis affirmativa erit vera, universalis autem negativa, quæ removet hanc materiam ab omni contento sub eo, necessario erit falsa · dicit enim non esse quod est, quod est falsum, scilicet dicere non esse quod est, vel esse quod non est. Similiter etiam in materia remota, universalis negativa est vera, quia removet tale prædicatum ab omni contento sub tali universali. Universalis ergo affirmativa, tunc etiam dicetur falsa, quia dicit esse quod non est; et simili modo se habebit de suis particularibus sibi subalternis. Materia enim naturalis, quia omnibus contentis sub universali convenit, ideo in tali materia particularis affirmativa erit vera, negativa vero falsa; contra se habebit in materia remota. In materia vero contingenti, ambæ contrariæ possunt esse falsæ, et causa potest haberi ex dictis. Si enim in tali materia non attribuitur universali aliquid nisi ratione particularis alicujus contenti sub eo, affirmare illud de omnibus particularibus falsum est, quia dicitur

Digitized by Microsoft ®

faux de l'affirmer de tous les particuliers, parce qu'on dit être ce qui n'est pas; il est également faux de le nier de tous les particuliers ou singuliers, parce qu'on dit que ce qui est n'est pas. Elles sont donc toutes deux fausses, les particulières, au contraire, sont toutes deux vraies, parce que chacune peut se conserver dans une singulière. Aristote en donne une autre raison : Les contraires, dit-il, s'excluent mutuellement. Ces deux contraires ne pourront donc pas subsister ensemble, ce qui est vrai, néanmoins rien n'empêche que leurs exclusions subsistent ensemble; de même que le blanc et le noir ne peuvent subsister ensemble, cependant rien n'empêche que leurs exclusions subsistent ensemble, car le faux est l'exclusion des deux qualités. Dans toute matière soit naturelle, soit éloignée, soit contingente, si une des contradictoires est vraie, l'autre est fausse et réciproquement. En effet, ou les énonciations contradictoires sont singulières, comme il a été dit, ou l'une est universelle et l'autre particulière et sont telles que l'une exclue l'autre. C'est pourquoi si l'une est négative, l'autre est affirmative, et si l'affirmative est vraie, elle dit que ce qui est est réellement, ce qui est le vrai, comme il est dit au liv. IV de la Métaphysique : Car le vrai est que ce qui est soit réellement, et que ce qui n'est pas ne soit réellement pas. Le faux, au contraire, est que ce qui est ne soit pas, et que ce qui n'est pas soit. La négative contradictoire sera fausse parce qu'elle dit que ce qui est n'est pas, pareillement si la négative est vraie, elle dit que ce qui est n'est pas, et l'affirmative dit alors que ce qui n'est pas est réellement, ce qui est faux. Et comme il n'y a pas de milieu entre être et ne pas être et que l'un exclut l'autre, parce qu'on ne peut dire du même sujet des choses impossibles et que l'être et le non-être ne peuvent être vrais en même temps, il en est de même des contradictoires, parce que l'une attribue l'être et l'autre le non-être au même sujet; c'est pour cela que l'une

---

quod non est esse; similiter etiam illud negare ab omnibus particularibus seu singularibus falsum est, quia dicitur, quod est non esse. Ambæ ergo sunt falsæ. Particulares vero, quia quælibet potest salvari in una singulari, ambæ sunt veræ. Aliam rationem assignat Aristoteles. Nam ut dicit, contraria mutuo se expellunt, ambæ istæ contrariæ non poterunt simul esse, quod est verum, remotiones tamen earum nihil prohibet simul esse sicut album et nigrum non possunt esse simul, remotiones tamen amborum nihil prohibet esse simul, falsum enim est remotio amborum. In omni materia sive naturali sive remota, seu contingenti, si una contradictoriarum est vera, reliqua est falsa et e converso. Contradictoriæ enim enuntiationes, vel sunt singulares, ut dictum est, vel una est universalis et altera particularis, et hoc habent, quia una removet aliam. Unde si una est negativa, altera est affirmativa, et si affirmativa erit vera, dicit esse quod est, et hoc est verum, ut dicitur IV *Metaph.*, verum enim est esse quod est, et non esse quod non est. Falsum autem est non esse quod est, et esse quod non est. Negativa vero sibi contradictoria, quia dicit non esse, quod est, erit falsa. Similiter si negativa est vera, dicit non esse quod non est, et affirmativa tunc dicit esse quod non est, quod est falsum. Et sicut inter esse et non esse non est medium, et unum removet alterum, quia impossibilia est dici de eodem, et verificari simul esse et non esse, sic etiam contradictoriæ, quia una ponit de eodem esse, et

Digitized by Microsoft®

exclut toujours l'autre. Comme le vrai et le faux consistent dans cet être et ce non-être, comme il a été dit, il n'y a donc pas de milieu, si l'une est vraie, l'autre est fausse et réciproquement. Voilà en quoi consiste la vérité ou la fausseté des propositions *de inesse*, etc.

CHAPITRE XI.

Ce que c'est que la proposition modale, et de sa quantité.

Nous allons parler maintenant des propositions modales. Le mode, dans le sens où il est pris ici, est une détermination adjacente à la chose, c'est-à-dire une détermination faite par un adjectif. Or il y a deux sortes d'adjectif, l'adjectif de nom, comme blanc et noir, et l'adjectif de verbe, tels que les adverbes. Comme l'adverbe est joint au verbe et s'appuie toujours sur lui, il s'appelle pour cette raison adjectif du verbe. Il y aura donc ainsi deux modes, le mode nominal, comme lorsqu'on dit une course rapide ; et le mode adverbial, comme lorsqu'on dit il court rapidement. Il faut observer que les adverbes peuvent déterminer les verbes de plusieurs manières : quelques-uns les déterminent à raison de l'action ou de la passion qui signifie le verbe, comme je cours rapidement, ou j'agis courageusement, et c'est ce que font les adverbes qualificatifs. Quelques-uns à raison du temps, comme les adverbes temporaux ; d'autres à raison du mode, comme les adverbes vocatifs ou optatifs. D'autres déterminent le verbe à raison de la composition qu'il opère dans le discours, et ceux-ci sont au nombre de six, savoir : *necessario*, *impossibiliter*, *possibiliter*, *contingenter*, *vero* et *falso*. En effet, lorsqu'on dit : Socrate court rapidement, on exprime que sa course est rapide ; mais

---

altera de eodem non esse, ideo una semper removet alteram. Et quia in tali esse, vel non esse consistit verum vel falsum, ut dictum est. Ergo sine medio si una est vera, reliqua est falsa, et e converso. Et sic patet de veritate et falsitate dictarum propositionum de inesse, etc.

CAPUT XI.

Quid sit propositio modalis, et de ejus quantitate.

Nunc restat ponere vel dicere de propositionibus modalibus. Modus autem, ut hic sumitur, est adjacens rei determinatio, id est determinatio facta per adjectivum. Est autem adjectivum duplex, scilicet nominis, ut album et nigrum, et verbi, cujusmodi sunt adverbia : quia enim adverbium stat juxta verbum, et semper nititur verbo, ideo dicitur esse adjectivum verbi. Et sic modus erit duplex, scilicet nominalis, ut cum dicitur, cursus velox, et adverbialis, ut cum dicitur, currit velociter. Notandum, quod adverbia multipliciter possunt determinare verba. Quædam determinant ipsum rationes actionis vel passionis, quam verbum significat, ut curro velociter, vel ago fortiter, et hoc faciunt adverbia qualitativa. Quædam vero ratione temporis, ut adverbia temporalia. Alia vero ratione modi, ut adverbia vocandi et optandi. Quædam vero determinant verbum ratione compositionis quam facit in oratione, et ista sunt sex, scilicet necessario, impossibiliter, possibiliter, contingenter, vero et falso. Cum enim dicitur, Sortes currit velociter, signatur quod cursus ejus sit velox; sed cum dicitur, necessario Sortes currit,

Digitized by Microsoft®

lorsqu'on dit : Socrate court nécessairement, on ne veut pas dire que sa course soit nécessaire, mais bien que cette composition, Socrate court, est nécessaire, et de même des cinq autres adverbes précités. Il faut savoir que ces six adverbes sont de vraies énonciations modales, parce qu'ils peuvent faire des propositions modales pris adverbialement, comme lorsqu'on dit : Socrate court nécessairement, et nominalement, comme lorsqu'on dit qu'il est nécessaire que Socrate coure, et ainsi des autres. Il est vrai que deux de ces modes, savoir : *vero* et *falso* ne diversifient pas l'énonciation relativement aux oppositions, aux équipollences et autres choses de ce genre, mais ils ont les mêmes rapports ou sont pris ici comme dans les catégoriques *de inesse*, aussi nous n'en dirons rien. Mais nous allons parler des quatre autres adverbes, savoir : *possibiliter, impossibiliter, necessario, contingenter*, parce qu'ils diversifient les susdites énonciations. Nous nous occuperons pour le moment de quatre choses à ce sujet, de la quantité, de la qualité, des oppositions et équipollences, parce qu'il sera question de leur conversion dans le traité des syllogismes où l'on parlera également de la conversion des énonciations *de inesse*. Or, pour connoître leur quantité, il faut observer qu'il y a des propositions modales de diction, comme *Sortem currere est necesse,* dans lesquelles la diction est sousajoutée et le mode énoncé : et celles-ci sont vraiment modales, parce qu'ici le mode détermine le verbe à raison de la composition, comme il a été dit plus haut. Il en est d'autres qui sont modales *de re*, dans lesquelles le mode est interposé à la diction, comme *Sortem necesse est currere*. En effet, le sens n'est pas que cette diction est nécessaire, je veux dire *sortem currere*, mais le sens est qu'il y a dans Socrate la nécessité de courir. La chose est plus claire dans le pos-

---

non significatur quod cursus ejus sit necessarius, sed quod ista compositio, scilicet Sortes currit, sit necessaria, et sic de aliis quinque adverbiis jam dictis. Sciendum, quod prædicta sex adverbia faciunt veras enuntiationes modales : quia possunt facere propositiones modales adverbialiter sumpta, ut cum dicitur Sortes currit necessario ; et nominaliter, ut cum dicitur, Sortem currere est necesse, et sic de aliis. Verum est autem, quod duo istorum modorum, scilicet vero et falso, non variant enuntiationem quantum ad oppositiones, æquipollentias, et hujusmodi, sed eodem modo se habent, seu eodem modo sumuntur in eis, sicut in categoricis de inesse, ideo de eis prætermittamus. Sed quia alia quatuor adverbia, scilicet possibiliter, impossibiliter, necessario, contingenter, prædictas enuntiationes variant, ideo de ipsis dicamus. De his autem ad præsens videbimus quatuor, scilicet quantitatem, qualitatem, oppositiones et æquipollentias, quia de conversione ipsarum dicetur in tractatu de syllogismis, ubi etiam dicetur de conversione enuntiationum de inesse. Ad sciendum autem earum quantitatem, notandum quod quædam sunt propositiones modales de dicto, ut Sortem currere est necesse, in quibus scilicet dictum subjicitur et modus prædicatur ; et istæ sunt vere modales, quia modus hic determinat verbum ratione compositionis, ut supra dictum est. Quædam autem sunt modales de re, in quibus videlicet modus interponitur dicto, ut Sortem necesse est currere, non enim modo est sensus, quod hoc dictum sit necessarium, scilicet Sortem currere, sed hujus sensus est, quod in Sorte sit necessitas ad currendum. Et clarius apparet de possibili.

Digitized by Microsoft®

sible, car lorsqu'on dit *Sortem currere est possibile*, le sens est que cette diction *Sortem currere* est possible; mais lorsqu'on dit *Sortem possibile est currere*, le sens est qu'il y a dans Socrate la possibilité de courir. Il y a encore d'autres énonciations qui paroissent modales et qui ne le sont pas, quand le mode est sousajouté et la diction énoncée, comme *possibile est Sortem currere*. La raison en est que la dénomination doit se tirer de la forme; or dans l'énonciation le formel est le prédicat et doit par conséquent être dénommé par le prédicat : donc, quand dans l'énonciation la prédication tombe sur le mode, elle est modale, quand c'est sur la diction, elle ne l'est pas. Il faut savoir que toutes les énonciations modales *de dicto* sont singulières, quel que soit en elles le signe universel. C'est pourquoi celle-ci, *omnem hominem currere*, est singulière, et ainsi de toutes les autres. La raison, c'est que, comme il a été dit, l'énonciation est appelée singulière, parce qu'il y a en elle un singulier, ou un terme singulier comme Socrate court. Mais dans ces énonciations on insère cette diction déterminée, *omnem hominem currere*, qui est prise tout entière pour un terme déterminé. Donc touts ces énonciations sont singulières. Mais dans les modales *de re* et dans celles qui paroissent modales sans l'être, la quantité est prise suivant qu'il y a dans la diction des termes et des signes. C'est pourquoi celle-ci, *possibile est omnem hominem currere*, est universelle; et celle-ci, *possibile est aliquem hominem currere*, est particulière; ainsi en est-il des modales *de re*. Telle est leur quantité.

Cum enim dicitur, Sortem currere est possibile, sensus est, quod hoc dictum, scilicet Sortem currere est possibile. Sed cum dicitur Sortem possibile est currere, sensus est quod in Sorte sit possibilitas currendi. Sunt autem et aliæ enuntiationes, quæ videntur modales et non sunt, quando videlicet modus subjicitur et dictum prædicatur, ut possibile est Sortem currere. Ratio hujus est, quia denominatio debet sumi a forma, formale autem in enuntiatione est prædicatum, et ideo a prædicato debet denominari. Cum ergo in enuntiatione prædicatur modus, erit modalis; cum vero prædicatur dictum, non erit modalis. Sciendum quod omnes enuntiationes modales de dicto sunt singulares, quantumcumque sit in eis signum universale. Unde hæc, omnem hominem currere est possibile, est singularis, et sic de omnibus aliis. Ratio hujus est. Nam ut supra dictum est, enuntiatio dicitur singularis quia in ea subjicitur singulare, seu terminus singularis ut Sortes currit. Sed in talibus enuntiationibus subjicitur hoc dictum signatum, scilicet omnem hominem currere, quod totum accipitur pro uno termino signato, omnes ergo tales enuntiationes sunt singulares. In modalibus vero de re, et in his quæ videntur modales, et non sunt, sumitur quantitas secundum quod in dicto sunt termini, et signa. Unde hæc, possibile est omnem hominem currere, est universalis : et hæc, possibile est aliquem hominem currere, est particularis, et sic se habet de modalibus de re. Patet ergo de earum quantitate.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE XII.

De la qualité des propositions modales quant à l'affirmation et à la négation.

Quant à leur qualité, il faut noter que dans les énonciations *de inesse*, il y a trois choses à considérer, savoir, le sujet, le prédicat et la combinaison de l'un et de l'autre, qui quelquefois ont des rapports, comme dans les choses naturelles. Dans l'homme il faut considérer le corps, l'ame et l'humanité. Le corps est la matière, l'ame est la forme qui est une partie du composé, c'est pourquoi elle est forme par rapport au corps, et l'humanité est forme par rapport à l'un et à l'autre, c'est-à-dire au corps et à l'ame. Ainsi, dans la proposition ci-dessus, dans l'énonciation, le sujet est comme la matière, le prédicat comme la forme qui est une partie du composé. C'est pourquoi il est comme forme à l'égard du sujet, tandis que la composition est forme à l'égard de l'un et de l'autre. Aussi l'affirmation et la négation y sont-elles prises suivant la composition ou la division, lorsqu'il y a négation. C'est pourquoi lorsqu'il n'y a pas de négation dans la composition, l'énonciation est affirmative, mais s'il y a négation, l'énonciation est négative. Le mode est pour les modales ce qu'est le prédicat pour celles *de inesse*, parce qu'il est comme la forme par rapport à la diction; aussi, si le mode se combine avec la phrase d'une manière affirmative, la modale sera affirmative, si c'est négativement, la proposition sera négative. Celle-ci, en effet, *Sortem non currere est possibile*, est affirmative, parce que la combinaison est quelque peu affirmée par la phrase. Mais cette autre, *Sortem currere non est possibile*, est négative, parce que cette composition est niée. On le voit claire-

---

CAPUT XII.

De qualitate propositionum modalium quoad affirmationem et negationem.

Sequitur de ipsarum qualitate. Ubi nota, quod in euuntiationibus de inesse, est tria considerare, scilicet subjectum, prædicatum, et compositionem utriusque, quæ ita se habent quodammodo, sicut in naturalibus. In homine enim est considerare corpus, et animam, et humanitatem. Corpus est materia : anima est forma, quæ est pars compositi, unde forma est respectu corporis, humanitas vero est forma respectu utriusque, scilicet respectu corporis, et animæ. Sic in proposito, in enuntiatione subjectum est sicut materia : prædicatum vero sicut forma, quæ est pars compositi. Unde est quasi forma respectu subjecti, compositio vero est forma utriusque. Unde in eis affirmatio, et negatio sumitur secundum compositionem, vel divisionem : ubi est negatio. Unde quando in compositione non est negatio, erit enuntiatio affirmativa : si vero in ea est negatio, est enuntiatio negativa. In modalibus autem sicut se habet in illis de inesse prædicatum, sic se habet modus, quia est, ut forma respectu dicti : et ideo si modus componitur cum dicto affirmative, modalis erit affirmativa : si vero negative, propositio erit negativa. Hæc enim, Sortem non currere est possibile : est affirmativa, quia compositio modicum dicto affirmatur. Hæc autem, Sortem currere non est possibile, est negativa, quia talis compositio negatur. Et hoc clare apparet in

Digitized by Microsoft®

ment dans leur vérité et leur fausseté. En effet, l'affirmation sur le même singulier est opposée contradictoirement à la négation, et par conséquent, si l'une est vraie, l'autre est fausse. Mais celles-ci, *Sortem currere est possibile*, *Sortem non currere est possibile*, sont toutes deux vraies, parce que Socrate peut courir et peut ne pas courir, et la possibilité est vraie à l'égard de l'une et l'autre phrase. Donc l'une n'est pas affirmative et l'autre négative. Il faut savoir que, bien que l'énonciation modale soit dite affirmative ou négative du mode affirmé et nié, chacune peut néanmoins se diversifier de quatre manières, parce qu'elle aura et la diction affirmée, comme, *Sortem currere est possibile*, ou l'un et l'autre nié, comme, *Sortem non currere non est possibile*, ou la diction niée et le mode affirmé, comme, *Sortem non currere est possibile*, ou la diction affirmée et le mode nié, comme, *Sortem currere non est possibile*. Telle est la qualité.

CHAPITRE XIII.

De l'opposition et de l'équipollence des énonciations modales.

Nous allons parler maintenant de leur opposition. Notez bien que les modales de cette espèce sont différentes suivant l'affirmation et la négation dans la diction et dans le mode, comme on vient de le dire, et c'est ainsi qu'elles produisent des oppositions entre elles. Mais comme les différents modes sont opposés les uns aux autres, nous allons d'abord nous occuper des oppositions des modales suivant les différents modes, ensuite nous ramènerons un mode à un autre, et l'on verra ainsi clairement les oppositions. Il faut observer que le possible peut se prendre de deux manières; ou dans son tout signifié, et alors il comprend le nécessaire et le contingent, et ainsi ce qui a la

---

veritate, et falsitate earum. Affirmatio enim de eodem singulari opponitur contradictorie negationi, et per consequens si una est vera, reliqua est falsa : sed ista : Sortem currere est possibile. Sortem non currere est possibile, ambæ sunt veræ, quia Sortes potest currere, et potest non currere, et de utroque dicto verificatur possibilitas : non ergo est una affirmativa, et alia negativa. Sciendum, quod licet enuntiatio modalis dicatur affirmativa et negativa a modo affirmato, et negato, tamen quælibet potest quadrupliciter variari : quia, vel habebit utrumque, scilicet dictum, et modum affirmatum, ut Sortem currere est possibile. Vel utrumque negatum, ut Sortem non currere non est possibile, vel dictum negatum, et modum affirmatum, ut Sortem non currere est possibile. Vel dictum affirmatum, et modum negatum, ut Sortem currere non est possibile. Et sic patet de ejus qualitate.

CAPUT XIII.

De oppositione et æquipollentia enuntiationum modalium.

Nunc videndum est de earum oppositione. Ubi nota, quod modales hujusmodi variantur secundum affirmationem et negationem in dicto, et in modo sicut immediate dictum est, et sic faciunt inter se oppositiones. Sed quia diversi modi sibi invicem opponuntur, ideo primo dicendum est de oppositionibus modalium secundum diversos modos : postea reducemus unum modum ad alium per æquipollentias, et sic patebunt omnium oppositiones. Notandum, quod possibile dupliciter potest sumi, vel in toto suo significato, et tunc comprehendit necessarium, et contingens, et sic, quod

Digitized by Microsoft ®

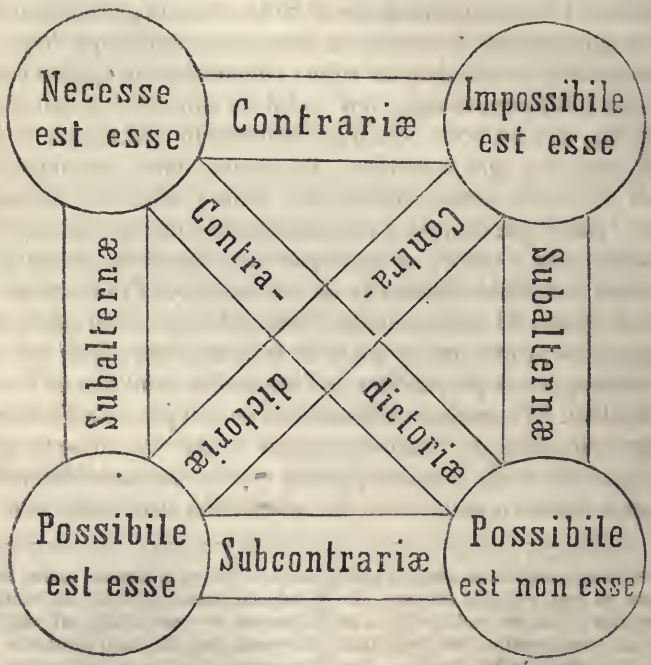
nécessité d'être a la possibilité d'être, et ce qui est contingent dans l'être a la possibilité d'être. De la seconde manière il n'est pris que pour le contingent, et c'est ainsi qu'il est pris dans ces oppositions. C'est pourquoi, quoiqu'il y ait quatre énonciations modales, il n'y en a que trois qui opèrent une diversité dans les oppositions et les équipollences, parce qu'on prend pour la même une chose du contingent, et une autre chose du possible. Disons donc quelque chose de ces trois modes, savoir, le nécessaire, le possible, l'impossible. Et quoique, quand la prédication se fait substantiellement de la diction et du mode, l'énonciation ne soit point modale, elle est néanmoins ramenée promptement à la modale, et c'est ainsi que nous nous servirons bientôt de ces énonciations. Il faut savoir que, comme on l'a dit dans les énonciations *de inesse*, ce signe *tout* signifie que le prédicat de l'énonciation est attribué au sujet, suivant tout ce qui est contenu en lui. Au contraire, ce signe *nul* exclut du sujet tout ce qui est contenu en lui, et c'est pour cela que l'universelle affirmative et l'universelle négative sont contraires. De même, dans ces énonciations modales, ce mode *necesse* fait signifier toute l'inhérence du sujet au prédicat, parce que ce qui est nécessairement inhérent est inhérent à telle chose tout entière, et tient par conséquent la même place, c'est-à-dire la modale affirmative *de necessario*, et l'universelle affirmative *de inesse*. Et comme aucun n'exclut le tout, il en est de même de l'impossible, parce que ce qui *inest impossibiliter, nulli tali inest*, et par conséquent la proposition de l'impossible tient lieu de l'universelle négative. Et comme en affirmant on ne met pas toute l'inhérence, de même en niant on n'exclut pas tout ce qui est contenu sous le sujet; ainsi ce mode *possibile*, parce que ce qui *possibiliter inest*, n'est pas inhérent à tout, et ce qui *possibiliter non inest, non inest*

---

necesse est esse, possibile est esse, et quod contingens est esse, possibile est esse. Alio modo sumitur solum pro contingenti, et sic sumitur in istis oppositionibus. Unde licet quatuor sint enuntiationes modales, tres tamen earum faciunt diversitatem in oppositionibus et æquipollentiis; quia illa de contingenti, et illa de possibili pro eadem sumuntur. De istis ergo tribus modis dicamus, scilicet necesse, impossibile, possibile. Et licet ut dictum est, quando modus substantialiter, et dictum prædicatur, enuntiatio non sit modalis, tamen cito reducitur ad modalem, et sic modo enuntiationibus illis utemur. Sciendum, quod sicut dictum est in enuntiationibus de inesse, hoc signum omnis designat, quod prædicatum enuntiationis attribuitur subjecto quantum ad totum illud, quod sub eo continetur : hoc vero signum nullus removet a subjecto totum quod sub eo continetur, et propter hoc universalis affirmativa, et universalis negativa, sunt contrariæ. Sic in istis enuntiationibus modalibus iste modus necesse, facit significare totam inhærentiam subjecti ad prædicatum, quia quod necessario inest, omni tali inest, et ideo tenet eumdem locum, scilicet modalis affirmativa de necessario, et universalis affirmativa de inesse. Et sicut nullus totum removet, ita etiam impossibile, quia quod impossibiliter inest, nulli tali inest, et ideo propositio de impossibili tenet locum universalis negativæ. Et sicut quidam affirmando non totam inhærentiam ponit, similiter etiam negando non totum, quod sub subjecto continetur, removet, sic iste modus possibile, quia quod possibiliter inest, non inest

Digitized by Microsoft®

nulli, aussi le possible en affirmant tient la place de la particulière affirmative, et le possible en niant tient lieu de la particulière négative. Donc, suivant ce que nous venons de dire, ces énonciations, il est nécessaire d'être, et il est impossible d'être sont contraires; — il est nécessaire d'être et il est possible de ne pas être sont contradictoires; — il est impossible d'être et il est possible d'être sont contradictoires; — il est possible d'être et il est possible de ne pas être sont sous-contraires; — il est nécessaire d'être et il est possible d'être sont subalternes; — il est impossible d'être et il est possible de ne pas être sont subalternes, comme on le voit dans la figure suivante :



En voyant cette figure on comprend de suite ce que sont les équipollences et les oppositions des propositions, quand elles sont diffé-

omni, et quod possibiliter non inest, non inest nulli, et ideo possibile affirmando tenet locum particularis affirmativæ, et possibile negando tenet locum particularis negativæ. Secundum ergo prædicta, istæ enuntiationes : Necesse est esse, et impossibile est esse, sunt contrariæ. Necesse est esse, et possibile est non esse, sunt contradictoriæ. Impossibile est esse, et possibile est esse, sunt contradictoriæ. Possibile est esse, et possibile est non esse, sunt subcontrariæ. Necesse est esse, et possibile est esse, sunt subalternæ. Impossibile est esse, et possibile est non esse, sunt subalternæ, ut patet in figura sequenti.

His visis statim patebit de æquipollentiis earum, et de oppositionibus ipsarum : quando variantur per negationes positas in

Digitized by Microsoft®

rentiées par les négations placées dans la diction ou dans le mode. Car les équipollences des modales s'opèrent de la même manière que dans les énonciations *de inesse*, suivant ce vers :

Præ contradic. post contra. præ postque subalter.

En effet la négation préposée au mode le rend équipollent à son contradictoire, d'où cette proposition, *non necesse est esse*, est équivalente à celle-ci, *possibile est non esse*, et cette autre, *non impossibile est esse*, est équivalente à celle-ci, *possibile est esse*. Mais la négation placée après le mode le rend équipollent à son contraire, d'où cette proposition *necesse est non esse*, équivant à celle-ci, *impossibile est esse;* et cette autre, *impossibile est non esse*, équivant à celle-ci, *necesse est esse, præ postque subalter*, c'est-à-dire, la négation placée avant et après le mode le rend équipollent à son subalterne. D'où cette proposition, *non necesse est non esse*, équivant à celle-ci, *possibile est esse*, et de même cette autre, *non impossibile est non esse*, équivant à celle-ci, *possibile est non esse*. D'après ce que l'on vient de dire on peut voir de quelle manière les oppositions des propositions de même mode sont variées par les négations. Par exemple dans les énonciations *de necessario*, celle-ci, *necesse est esse*, et cette autre, *non necesse est esse*, sont contradictoires : et celle-ci, *non necesse est non esse*, et, *necesse est esse*, sont subalternes, et il en est de même de chacune des autres énonciations modales, par ce vers :

Amabimus edentuli : illiace, purpurea.

---

dicto, vel in modo. Æquipollentiæ namque modalium, eodem modo fiunt sicut in enuntiationibus de inesse, secundum videlicet versum illum :

Præ contradic. post contra. præ postque subalter.

Negatio enim præposita modo, facit æquipollere suo contradictorio, unde hæc non necesse est esse, æquipollet huic, possibile est non esse. Et hæc, non impossibile est esse, æquipollet huic, possibile est esse. Negatio vero postposita, scilicet modo, facit æquipollere suo contrario, unde hæc, necesse est non esse, æquipollet huic, impossibile est esse. Et hæc, impossibile est non esse, æquipollet huic, necesse est esse. Præ postque subalter, id est, negatio præposita, et postposita modo facit æquipollere suo subalterno : unde hæc, non necesse est non esse, æquipollet huic, possibile est esse : et similiter hæc, non impossibile est non esse, æquipollet huic, possibile est non esse. Ex dictis potest patere qualiter oppositiones propositionum ejusdem modi variantur per negationes. Verbi gratia, de enuntiationibus de necessario, ista, necesse est esse, et hæc, non necesse est esse, sunt contradictoriæ : et istæ, scilicet non necesse est non esse, et necesse est esse, sunt subalternæ, et sic se habet de singulis aliis enuntiationibus modalium, per hunc versum ut satis patet :

Amabimus edentuli : illiace, purpurea.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE XIV.

De l'énonciation hypothétique et de ses trois espèces.

Il nous reste maintenant à parler des énonciations hypothétiques ou suppositives, ce qui est la même chose. L'énonciation hypothétique se définit ainsi : L'énonciation hypothétique est celle qui a deux de ses parties principales catégoriques comme, si l'homme court, l'homme se meut; il est évident que celle-ci, l'homme court, est une énonciation catégorique, et celle-là, l'homme se meut, en est une autre. Je dis parties principales, parce que les termes sont les parties principales de la proposition catégorique, et ne sont pas cependant les parties principales de la proposition hypothétique, mais des parties éloignées, comme les pierres sont les parties éloignées de la maison, et c'est en quoi l'énonciation hypothétique diffère de l'énonciation catégorique. Car les parties principales de l'énonciation catégorique sont les termes, et les parties principales de l'hypothétique sont les deux catégoriques. Il y a aussi une autre différence entre les propositions catégoriques et les propositions hypothétiques. Car dans la proposition catégorique le sujet prend le nom de prédicat. En effet lorsqu'on dit, l'homme est un animal, l'homme reçoit le nom d'animal, puisque on dit que l'homme est un animal. Il n'en est pas de même dans les hypothétiques, parce que l'un ne se dit pas de l'autre, on dit seulement qu'une chose est si une autre chose est également. Par exemple, lorsqu'on dit, si elle a enfanté, elle a eu des relations avec un homme; le sens n'est pas que, enfanter c'est avoir des relations avec un homme, mais bien que l'enfantement n'auroit pu avoir lien, s'il n'y avoit pas eu de relations avec un homme.

CAPUT XIV.

De enuntiatione hypothetica et de tribus speciebus ejus.

Restat nunc dicere de enuntiationibus hypotheticis, seu suppositivis, quod idem est. Diffinitur autem enuntiatio hypothetica sic. Enuntiatio hypothetica est quæ habet duas categoricas principales partes sui, ut Si homo currit, homo movetur : patet quod hæc, homo currit, est una enuntiatio categorica, et illa, homo movetur, est altera. Et dico principales partes, quia termini sunt principales partes propositionis categoricæ, non tamen sunt principales partes propositionis hypotheticæ, sed remotæ, sicut lapides sunt partes domus remotæ, et in hoc differt enuntiatio hypothetica ab enuntiatione categorica. Nam principales partes categoricæ sunt termini : principales autem partes hypotheticæ sunt duæ categoricæ. Alia etiam differentia est inter propositiones categoricas et hypotheticas. Nam in categorica subjectum suscipit nomen prædicati. Cum enim dicitur homo est animal, homo recipit nomen animalis, cum homo dicatur esse animal. Non autem sic in hypotheticis : quia unum de altero non prædicatur : sed tantum aliquid dicitur esse, si alterum fuerit. Verbi gratia. Cum dicitur si peperit, cum viro concubuit : non est sensus, quod parere sit cum viro concubere : sed est sensus, quod partus esse non potuisset, nisi cum viro concubuisset. Similiter etiam cum dicimus, si homo est, animal est : non

Digitized by Microsoft®

De même lorsque nous disons, s'il est homme, il est animal, le sens n'est pas que l'homme est animal, mais bien que si une chose est homme, il est nécessaire que cette chose soit animal. Or la proposition hypothétique se divise en trois espèces, l'une conditionnelle, l'autre disjonctive et la troisième copulative. La conditionnelle est celle dans laquelle deux propositions catégoriques sont unies par cette conjonction si, comme, s'il est homme, il est animal; or cette conditionnelle peut s'opérer tant du côté du sujet que du côté du prédicat. Du côté du sujet, comme si l'on dit, si l'homme ne court pas, et du côté du prédicat, comme si l'on dit, si l'homme court, l'homme se meut. La première proposition ou énonciation catégorique qui se trouve dans ces énonciations hypothétiques, s'appelle antécédent; la seconde conséquent, et pour cette raison, conséquence. Les rationnelles sont amenées à la conditionnelle, comme, Socrate est homme, donc Socrate est animal. Il en est de même de la causale, comme, parce que Socrate est homme, Socrate est animal; de toute proposition temporelle, comme, quand Socrate est homme, Socrate est animal, et toutes les autres de ce genre. Il faut observer que Hamonius établit une double hypothèse, l'une quand on suppose quelque chose d'impossible, laquelle entraîne nécessairement quelque autre chose impossible. Par exemple, supposé que quatre soit trois, le nombre quatre sera un nombre impair. Il est constant, en effet, que l'hypothèse suppose l'impossible, et amène l'impossible, et l'impossible est une conséquence nécessaire pendant la durée de l'hypothèse. On peut comprendre par là que la conditionnelle peut être vraie et ses deux parties fausses néanmoins. C'est pourquoi cette proposition est vraie, si l'homme est un âne, l'homme est susceptible de braire, cependant chacune des catégoriques est fausse. La seconde hypothèse a lieu quand on dit qu'une chose est ou n'est

---

est sensus quod homo sit animal, sed est sensus : quod si aliqua res est homo, necesse est quod aliqua res sit animal : Dividitur autem propositio hypothetica in tres species : quia quædam est conditionalis, quædam disjunctiva, et quædam copulativa. Conditionalis est illa in qua conjunguntur duæ propositiones categoricæ per hanc conjunctionem si, ut si homo est, animal est, hæc autem conditionalis potest fieri tam ex parte subjecti quam ex parte prædicati. Ex parte subjecti, ut si dicatur, si homo non currit, ex parte vero prædicati, ut si dicatur : si homo currit, homo movetur. Prima autem propositio, sive enuntiatio categorica quæ est in his enuntiationibus hypotheticis, dicitur antecedens. Secunda vero dicitur consequens, et propter hoc dicitur consequentia. Ad conditionalem autem reducuntur rationales, ut Sortes est homo, ergo Sortes est animal. Et omnis causalis : ut quia Sortes est homo, Sortes est animal : et temporalis, ut quando Sortes est homo, Sortes est animal, et omnes hujusmodi. Notandum, quod Hamonius ponit duplicem hypothesin, una est quando supponitur aliquod impossibile, ad quod tamen necessario sequitur aliud impossibile. Verbi gratia. Supposito quod quatuor sint tria : quaternarius numerus erit impar. Constat enim quod hypothesis supponit impossibile, et impossibile subinfert : tamen stante hypothesi necessario infertur. Ex quo potest intelligi, quod si conditionalis potest esse vera, et tamen ambæ ejus partes sunt falsæ. Unde ista est vera, si homo est asinus : homo est rudibilis, tamen utraque categoricarum est falsa. Secunda vero hypothesis est quod quandoque aliquid dicitur esse, vel non

Digitized by Microsoft®

pas, si une autre chose a été ou n'a pas été, comme s'il est homme, il est animal, ou s'il est homme, il n'est pas une pierre. On peut comprendre par ce que nous venons de dire que la vérité de l'énonciation hypothétique se trouve dans la conséquence des termes qui sont dans le conséquent, relativement aux termes qui sont dans l'antécédent, parce que en effet animal suit nécessairement de l'homme : il est certain que tout ce qui sera homme sera animal. Et si se mouvoir est une suite de courir, il s'ensuit que tout ce qui court se meut. Si donc il est homme, il est animal, et s'il court, il se meut. Donc le mouvement sera attribué à tout ce à quoi on attribuera la course avec vérité ou avec fausseté. C'est pourquoi cette proposition est vraie, si l'immobile court, l'immobile se meut. C'est pour cela que l'on dit que pour qu'elle soit vraie il faut que l'antécédent ne puisse être vrai sans le conséquent, parce qu'il y a des rapports tellement nécessaires entre l'antécédent et le conséquent, qu'il en est du conséquent comme de l'antécédent. S'il en étoit autrement, si par exemple l'antécédent étoit vrai et le conséquent faux, la conséquence seroit fausse, parce que le terme placé dans le conséquent n'auroit pas une liaison nécessaire avec le terme placé dans l'antécédent, comme ici, si l'homme est blanc, l'homme est musicien, il est certain que cette proposition est fausse, car la qualité de musicien ne suit pas de la qualité de blanc. Il s'ensuit de là que toute conditionnelle vraie est nécessaire, et que toute conditionnelle fausse est impossible, parce que, comme il a été dit, le terme du conséquent suit nécessairement le terme de l'antécédent. Nous dirons de quelle manière la conditionnelle est diversifiée par l'affirmation et la négation, lorsque nous traiterons des syllogismes hypothétiques. La distinctive est celle dans laquelle deux énonciations catégoriques sont unies par les conjonctions de l'espèce distinctive,

---

esse, si quid fuerit, vel non fuerit, ut si homo est, animal est, vel si homo est, lapis non est. Ex dictis potest patere, quæ veritas enuntiationis hypotheticæ est in consequentia terminorum qui sunt in consequente : ad terminos qui sunt in antecedente, quia enim animal necessario sequitur ad hominem : certum est quod quicquid fuerit homo, erit animal : et si ad currere sequitur moveri, sequitur ergo quod quicquid currit movetur. Si ergo est homo, est animal, et si currit movetur. Cuicumque ergo vere, vel false attribuetur currere, attribuetur et moveri. Unde ista est vera : si immobile currit immobile movetur. Et propter hoc dicitur, quod ad veritatem ejus requiritur quod antecedens non possit esse verum sine consequente, quia tanta est necessitas consequentis ad antecedens : quod sicut se habet antecedens, ita se habet consequens. Si vero aliter se haberet scilicet quod antecedens esset verum, et consequens falsum : falsa esset consequentia, quia terminus in consequente positus non necessariam haberet connexionem cum termino posito in antecedente, ut hic : si homo est albus : homo est musicus, certum est quod hæc falsa est, non enim necessario ad album sequitur musicum. Et inde est quod omnis conditionalis vera est necessaria, et omnis falsa est impossibilis, quia ut dictum est, terminus consequentis necessario sequitur terminum antecedentis. Qualiter autem conditionalis varietur per affirmationem, et negationem, dicetur, cum de syllogismis hypotheticis agetur. Disjunctiva vero est illa in qua conjunguntur duæ enuntiatio-

Digitized by Microsoft®

comme ici, l'animal ou est sain, ou il est malade. La vérité de cette énonciation consiste en ce que si on met une chose il faut exclure l'autre, et que si l'on exclut une chose on prenne l'autre. D'où l'on voit que cette proposition, ou il est malade, a la même valeur que cette conditionnelle, s'il n'est pas sain il est malade. Et quoique ce soit vrai dans la matière précédente, ces deux propositions ne sont pas également vraies dans toute matière, car la conditionnelle niée d'une part et affirmée de l'autre se trouve sauve dans les contradictoires, les contraires et les disparates, et elle sera toujours vraie. En effet, celle-ci est vraie, s'il est blanc, il n'est pas noir, néanmoins celle-ci est fausse, ou il est blanc ou il est noir, car il pourroit y avoir quelque chose qui ne seroit ni blanc ni noir. Il en est de même des propositions disparates. En effet la disjonctive diffère de telle conditionnelle; c'est pourquoi afin que la disjonctive soit vraie, il faut qu'elle soit de telle matière dans laquelle une chose est posée d'une manière absolue et une autre exclue de la même manière, ou *vice versâ*, c'est pour cela qu'il est nécessaire pour qu'elle soit vraie que son autre partie soit vraie. Et si l'une et l'autre de ces deux parties étoit vraie, ou fausse, l'énonciation disjonctive seroit fausse. L'énonciation copulative est celle dans laquelle deux énonciations catégoriques sont unies par la conjonction copulative, comme Socrate court et se meut; dans cette énonciation il n'est mis aucune condition, mais seulement une conjonction de l'énonciation; et comme une conjonction copulative doit toujours unir des choses semblables, si l'antécédent est vrai, il faut nécessairement que le conséquent le soit, et réciproquement. On voit ainsi quels sont les rapports des énonciations hypothétiques à la vérité. Car la conditionnelle peut être vraie quoique ses deux parties soient fausses. La disjonctive est vraie quoique une de ses parties soit

---

nes categoricæ, per conjunctiones speciei disjunctivæ, ut hic, animal aut est sanum aut est ægrum. Veritas autem prædictæ enuntiationis est, quod si unum ponitur, alterum removetur, et si unum removeatur, alterum sumatur. Unde videtur quod tantum valeat ista, aut est ægrum : quantum ista conditionalis, Si non est sanum est ægrum. Et licet in prædicta materia verum sit, tamen non semper in omni materia istæ duæ sibi æquipollent in veritate. Nam conditionalis ex una parte negata, et ex altera affirmata salvatur in contradictoriis, contrariis, et disparatis, et erit semper vera. Vera enim est ista, si est album non est nigrum, ista tamen est falsa, aut est album aut est nigrum, posset enim aliquid esse quod nec album esset, nec nigrum : et sic etiam est de disparatis. Differt enim disjunctiva a tali conditionali. Unde ad veritatem disjunctive requiritur quod de tali materia sit, in qua unum omnino ponatur, et alterum removeatur : vel econverso, et propter hoc ad ejus veritatem requiritur quod altera ejus pars sit vera. Et si utraque pars ejus erat vera, vel falsa, ipsa enuntiatio disjunctiva erit falsa. Copulativa vero enuntiatio est illa in qua conjunguntur duæ enuntiationes categoricæ per conjunctionem copulativam, ut Sortes currit, et movetur; in ista enuntiatione nulla ponitur conditio, sed solum conjunctio enuntiationis. Et quia copulativa conjunctio semper debet similia copulare, si antecedens erit verum, etiam consequens necesse est quod sit verum et econverso. Et sic patet qualiter dictæ enuntiationes hypotheticæ se habent ad veritatem. Nam conditionalis potest esse vera : utraque ejus parte existente falsa. Disjunctiva est vera

Digitized by Microsoft®

fausse. Quant à la copulative, par cela même qu'elle est vraie, ses deux parties doivent l'être nécessairement; tel est ce qui regarde les énonciations hypothétiques. On parlera en traitant des syllogismes hypothétiques de ce qui aura été omis à leur sujet.

Fin du traité de l'énonciation.

TRAITÉ X.

Du syllogisme simpliciter.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que le syllogisme, ce qui doit entrer dans sa constitution.

Nous allons parler maintenant de la troisième partie, c'est-à-dire des choses qui appartiennent à la troisième opération de l'intellect. Quoique en effet, comme l'a dit Socrate, on suppose deux opérations de l'intellect, savoir, l'intelligence des choses simples et l'opposition ou division, on en ajoute néanmoins une troisième qui est le discours d'une chose composée ou divisée à une autre, ce qui se fait par l'argumentation. Or l'argumentation est l'expression significative de l'opération discursive de la raison allant du connu à l'inconnu, ou du plus connu au moins connu. Il y a quatre espèces d'argumentation, savoir, le syllogisme, l'euthymème, l'induction et l'exemple. Peu importe que cette division soit du genre en ses espèces, ou de l'analogue

---

una ejus parte existente falsa. Copulativa vero ad hoc quod sit vera : utraque ejus pars necessario debet esse vera, et sic patet de enuntiationibus hypotheticis. Siquidem autem hoc de ipsis omissum est, dicetur cum de syllogismis hypotheticis agetur, etc.

De enuntiatione tractatus feliciter finis.

TRACTATUS X.

De syllogismo simpliciter.

CAPUT I.

Quid sit syllogismus, et quæ ad ipsum requiruntur constituendum.

Modo dicendum est de tertia parte, videlicet de his quæ pertinent ad tertiam operationem intellectus, licet enim, ut dictum est à Philosopho, ponantur duæ operationes intellectus, scilicet simplicium intelligentia, et oppositio, vel divisio, tamen additur tertia operatio quæ est discursus ab uno composito, vel diviso ad aliud : hoc autem sit per argumentationem. Est autem argumentatio oratio significativa discursus rationis ab uno cognito ad aliud incognitum, vel a magis incognito ad minus cognitum. Sunt autem argumentationis quatuor species, scilicet syllogismus, enthimema, inductio, et exemplum. Sive hæc divisio sit generis in suas species, vel

Digitized by Microsoft®

en ses analogues. Et comme la plus parfaite est le syllogisme auquel se ramènent les autres espèces d'argumentation, c'est de lui que nous allons parler. Voici la définition du syllogisme. Le syllogisme est un discours dans lequel certains principes étant posés et accordés, il doit suivre un résultat par ce qui a été posé et accordé. *Discours* ici est le genre du syllogisme, car, comme il a été dit dans le traité de l'énonciation, rien n'empêche qu'il y ait pluralité dans le discours et unité comme dans le syllogisme. En disant, *certains principes posés*, elle touche les propositions du syllogisme lui-même ; en disant qu'*il doit nécessairement s'ensuivre un résultat*, elle touche la conclusion. C'est pourquoi il faut savoir ce que c'est que la proposition. La proposition, dans le sens où elle se prend ici, est une énonciation qui, étant posée, en entraîne une autre. Car toute énonciation n'est pas une proposition, il n'y a de telle que celle qui est posée dans quelque espèce d'argumentation, de laquelle dérive une conclusion. Par exemple, lorsqu'on dit, tout homme est animal, tout ce qui est susceptible de rire est homme, donc tout ce qui est susceptible de rire est animal. Ces mots, tout homme est animal, sont une proposition, de même ceux-ci, tout ce qui est susceptible de rire est homme ; elles sont posées pour en déduire celle-ci, tout ce qui est susceptible de rire est animal. Celle-ci, tout ce qui est susceptible de rire est animal, quoiqu'elle soit une énonciation, puisqu'elle a des termes, n'est cependant pas une proposition. Or le terme est ce en quoi se résout la proposition, comme le sujet et le prédicat. En effet, lorsque je dis, l'homme est animal, homme est le terme qui est appelé sujet, animal est le terme qui est appelé prédicat. Il est bon de savoir que, bien que la proposition soit composée de termes en lesquels elle se résout, ce n'est pas néanmoins

---

analogi in sua analogata, nihil ad propositum. Et quia syllogismus perfectior est omnibus aliis, ad quem aliæ species argumentationis reducuntur, sicut imperfectum ad perfectum, ideo de ipso dicendum est. Diffinitur autem syllogismus sic. Syllogismus est oratio in qua quibusdam positis, et concessis necesse est aliud evenire per ea quæ posita sunt, et concessa. Oratio hic est genus syllogismi, ut enim in tractatu de enuntiatione dictum est, nihil prohibet orationem esse plures, et unam cujusmodi est in syllogismo. In hoc autem quod dicit quibusdam positis, tangit propositiones ipsius syllogismi. Per hoc quod dicit, necesse est aliud evenire, tangit conclusionem. Unde oportet scire quid est propositio. Est autem propositio, ut hic sumitur enuntiatio, qua posita ad eam aliquid sequitur. Non enim omnis enuntiatio, est propositio : sed solum illa quæ ponitur in aliqua specie argumentationis, ad quam sequitur conclusio. Verbi gratia. Cum dicitur omnis homo est animal, omne risibile est homo, ergo omne risibile est animal, ista omnis homo est animal : est propositio, et similiter illa omne risibile est homo : proponuntur enim ut ad eas sequatur illa, omne risibile est animal. Hæc autem omne risibile est animal, licet sit enuntiatio, constat enim ex terminis, non tamen est propositio. Est autem terminus in quem resolvitur propositio, ut subjectum, et prædicatum. Cum enim dico, homo est animal, homo est terminus qui dicitur subjectum, animal est terminus qui dicitur prædicatum. Sciendum quod licet propositio ex terminis componatur, et in eis resolvatur, non tamen in diffinitione termini ponitur compositio propositionis, sed reso-

Digitized by Microsoft®

dans la définition du terme que se place la composition de la proposition, mais bien la résolution dont elle est cause. Car, comme le dit Boëce dans sa Topique, la logique a deux parties, savoir, la partie inventive et la partie judicative. L'invention est l'imagination des choses vraies ou vraisemblables, qui rendent probable l'autre partie de la contradiction. Le probable est ce qui est regardé comme tel par tous les hommes, ou par un grand nombre, ou par les sages, et surtout par ceux qui sont les plus connus. Cette partie de la logique a deux livres, savoir, *Topicorum* et *Elenchorum*. Le jugement, dans le sens où il est pris ici, est la juste détermination de la raison dans les choses auxquelles se rapporte le jugement. Or la raison opère une détermination juste, quand elle résout les principes en *principiata*, et par conséquent la science, qui est la juste détermination des choses susceptibles d'être sues, s'effectue par les causes, c'est-à-dire lorsque la raison résout *causata in causas;* aussi cette partie de la logique, c'est-à-dire la partie judicative, est appelée analytique ou résolutive, parce qu'elle résout *principiata in principia*. Cette partie de la logique a aussi deux livres, savoir, *priorum et posteriorum*. Et parce que nous avons en vue ici la matière du livre *priorum*, nous définissons le terme par la résolution de la proposition. Or le sujet est ce dont on affirme quelque chose. Le prédicat est ce qui est affirmé d'une autre chose, soit que ce soit une affirmation de l'esprit, de la raison, de la bouche ou de la voix. Le terme est ainsi appelé, parce qu'il termine la proposition de telle sorte qu'elle ne va pas plus loin. Nous ne parlerons dans ce traité que du syllogisme *simpliciter*. Or le syllogisme *simpliciter* est celui dans lequel on ne considère pas la matière dans laquelle s'effectue tel ou tel syllogisme, c'est-à-dire si telle matière est probable ou nécessaire, mais où l'on considère seu-

---

lutio hujus causa est. Nam logica, ut Boetius in sua *Topica* dicit, duas habet partes, scilicet inventivam, et judicativam. Est autem inventio excogitatio rerum verarum, aut verisimilium, quæ alteram partem contradictionis probabilem reddunt. Probabile autem est quod videtur omnibus aut pluribus aut sapientibus, et his scilicet sapientibus, aut omnibus aut pluribus maxime notis. Huic autem parti logicæ deserviunt duo libri : scilicet *Topicorum*, et *Elenchorum*. Indicium autem ut hic sumitur, est recta determinatio rationis, in his quorum est judicium. Recte autem determinat ratio quando principiata resolvit in principia. Et ideo scientia quæ est recta determinatio scibilium est per causas, scilicet cum ratio resolvit causata in causas : et propterea hæc pars logicæ, scilicet judicativa dicitur analytica, seu resolutoria, quia resolvit principiata in principia. Huic autem parti logicæ deserviunt duo libri, scilicet *Priorum*, et *Posteriorum*. Et quia de materia libri priorum hic intendimus, ideo hic diffinitur terminus per resolutionem propositionis. Est autem subjectum de quo aliquid dicitur. Prædicatum vero quod de altero dicitur, seu sit dicere mentis, vel rationis, seu sit oris, vel vocis. Dicitur autem terminus eo quod sic per ipsum terminatur propositio, quod non ultra progreditur. In hoc autem tractatu dicemus de syllogismo simpliciter. Est autem syllogismus simpliciter, in quo non consideratur materia in qua talis vel talis syllogismus sit, id est non consideratur utrum talis materia sit probabilis, vel necessaria, sed solum consideratur syllogismus ad

Digitized by Microsoft ®

lement le syllogisme relativement à son ordination ; or dans toute matière, quand les prémisses sont vraies ou probables, la conclusion est toujours vraie ou probable. Que cet ordre soit bon, on le prouve par deux principes connus par eux-mêmes. J'appelle principes ici des propositions connues par elles-mêmes. Or ces principes sont *dici de omni* et *dici de nullo*. *Dici de omni*, c'est ne rien prendre dans le sujet qui ne reçoive l'affirmation du prédicat ; *dici de nullo*, c'est ne rien prendre dans le sujet qui n'exclue le prédicat ; mais nous en parlerons plus tard plus au long. Il faut savoir que, comme les syllogismes sont variés par diverses figures, ainsi qu'on le dira plus bas, il s'ensuit que quelques syllogismes ne peuvent pas se prouver immédiatement par les deux principes susdits, et en conséquence ces syllogismes ont besoin d'un autre principe par lequel ils puissent être ramenés à *dici de omni*, ou à *dici de nullo*. Voici ce principe. Quand de l'opposé du conséquent on déduit l'opposé de l'antécédent de la première conclusion, alors la première conséquence a été bonne. C'est pourquoi tous les syllogismes où l'on ne peut pas exactement conserver *dici de omni* ou *dici de nullo*, sont ramenés par ce troisième principe à la forme dans laquelle se conserve *dici de omni* ou *dici de nullo*. Cette réduction est appelée par quelques philosophes *par l'impossible ;* Aristote la désigne par le syllogisme conversif. Ces syllogismes sont aussi ramenés aux deux principes dont nous avons parlé par la conversion des propositions. Mais comme on ne peut prouver la bonté de ces conversions que par le troisième principe, il faut donc dire que ces syllogismes ne sont ramenés aux deux principes qu'en vertu du troisième principe. Nous allons dire comment se font ces conversions, et comment leur bonté se prouve par le troisième prin-

---

suam ordinationem, in omni autem materia existentibus veris, vel probabilibus præmissis semper sequitur conclusio vera vel probabilis. Quod autem talis ordinatio sit bona, probatur per duo principia per se nota. Dico autem principia hic primas propositiones per se notas. Hæc autem principia sunt dici de omni et dici de nullo. Est autem dici de omni, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur prædicatum. Dici vero de nullo est, quando nihil est sumere sub subjecto, a quo non removeatur prædicatum, de his autem inferius melius dicetur. Sciendum, quod quia syllogismi variantur per diversas figuras, ut infra dicetur, ideo aliqui syllogismi non possunt immediate probari per dicta duo principia, et propterea tales syllogismi indigent uno alio principio, per quod possunt reduci ad dici de omni vel ad dici de nullo. Hoc autem principium est. Quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis primæ conclusionis, tunc prima consequentia fuit bona. Unde omnes illi syllogismi, in quibus non potest recte salvari dici de omni vel dici de nullo, cum dicto tertio principio reducuntur ad formam in qua salvatur dici de omni vel dici de nullo ; et hæc reductio vocatur ab aliquibus per impossibile, a Philosopho vero per syllogismum conversivum. Similiter etiam reducuntur prædicti talis syllogismi ad prædicta duo principia per conversionem propositionum. Sed quia conversiones non probantur esse bonæ, nisi per tertium principium, ideo dicendum est, qui syllogismi reducuntur ad illa duo principia solum in virtute tertii principii. Qualiter autem fiant conversiones, et per dictum tertium princi-

Digitized by Microsoft®

cipe : nous nous occuperons d'abord des propositions *de inesse*, et ensuite des propositions modales.

CHAPITRE II.

De la conversion des propositions de inesse, *et de ses espèces.*

La conversion des propositions, comme on l'entend ici, consiste à faire du sujet le prédicat, et du prédicat le sujet, de telle sorte que la proposition convertie étant vraie, celle en laquelle elle a été convertie se trouve également vraie. Par exemple, cette proposition, tout homme est animal, si on la convertit en cette autre, tout animal est homme, on fait bien du prédicat le sujet, et du sujet le prédicat, néanmoins la première proposition est vraie et la seconde fausse, par conséquent cette conversion n'est pas bonne. Or il y a dans les propositions des termes finis dont nous nous occupons ici une double conversion, savoir, une conversion simple et une conversion *per accidens*. On appelle conversion simple celle dans laquelle on fait du prédicat le sujet, et du sujet le prédicat, la seconde proposition restant dans la même qualité et quantité que la première. Il y a conversion par accident quand du sujet on fait le prédicat et réciproquement, la qualité de la proposition restant la même, tandis que la quantité est changée. C'est de la première manière que se convertissent les propositions universelle négative et particulière affirmative. L'universelle affirmative et, suivant quelques philosophes, l'universelle négative se convertissent de la seconde manière, il n'est pas néanmoins nécessaire de l'établir. Si en effet de cette proposition, nul homme n'est pierre, découle cette autre, nulle pierre n'est homme, et qu'elle soit vraie, il s'ensuit nécessairement que celle-ci, quelque pierre n'est

---

pium probentur, dicamus; et primo in propositionibus de inesse, deinde in propositionibus modalibus.

CAPUT II.

De conversione propositionum de inesse et de speciebus ejus.

Conversio autem propositionum, ut hic sumitur, est facere de subjecto prædicatum, et de prædicato subjectum, ita quod existente conversa vera, etiam ea in quam convertitur, sit vera. Verbi gratia, ista propositio : Omnis homo est animal, sic convertitur in istam : Omne animal est homo, bene sit de prædicato subjectum et de subjecto prædicatum; tamen prima propositio est vera, secunda vero falsa, ideo talis conversio non est bona. Est autem in propositionibus terminorum finitorum, de quibus hic intendimus, duplex conversio, scilicet simplex, et per accidens. Dicitur autem conversio simplex, quando de prædicato fit subjectum et de subjecto prædicatum, manente secunda propositione in eadem qualitate et quantitate cum prima. Per accidens vero dicitur, quando de subjecto fit prædicatum, et e converso, manente eadem qualitate propositionis, sed mutata quantitate. Primo modo convertuntur propositiones, universalis negativa et particularis affirmativa. Secundo modo, convertuntur universalis affirmativa, et ut aliqui dicunt, universalis negativa, tamen non est necessarium hoc ponere. Si enim ad hanc : Nullus homo est lapis, sequitur, nullus lapis est homo, et ista est vera, ne-

Digitized by Microsoft®

pas homme, est vraie également. Car, comme nous l'avons dit plus haut, les universelles étant vraies, les particulières sont toujours vraies, mais non *vice versâ*. Commençons par la conversion *simpliciter* des universelles d'abord. Comme, ainsi que nous l'avons dit, pour ces sortes de syllogismes et leurs propositions, on ne s'occupe pas de la matière, nous nous servirons de termes transcendants, à la place desquels on peut mettre quelques termes que ce soit. Soit à convertir cette proposition : aucun B n'est A. Il faut toujours supposer que pour B et A on prend des termes significatifs, de manière à varier la proposition, comme si pour B on prend homme et pierre pour A ; je dis donc que cette proposition se convertit en cette autre : aucun A n'est B, ce que je prouve ainsi par le troisième principe. Quand de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent, la première conséquence a été bonne, mais il en est ainsi dans l'exemple proposé. Donc etc.... Lors donc que je dis, aucun B n'est A, donc aucun A n'est B, je tire une conséquence dont l'antécédent est aucun B n'est A, et le conséquent aucun A n'est B. Voyons maintenant si de l'opposé du conséquent se déduit vraiment l'opposé de l'antécédent. Cette proposition, nul A n'est B qui est conséquent, peut avoir un double opposé, savoir le contraire et le contradictoire. Prenons donc son contradictoire, c'est-à-dire quelque A est B, car la particulière affirmative et l'universelle négative sont contradictoires : or cette proposition, quelque A est B, est suivie de celle-ci, quelque B est A, ainsi que je le prouverai. Mais cette proposition, quelque B est A, et celle qui étoit antécédent, savoir aucun B n'est A, sont opposées contradictoires. Donc de l'opposé du conséquent suit l'opposé de l'antécédent. Donc la conséquence que nous appelons conversion étoit bonne.

---

cessario sequitur hanc esse veram, quidam lapis non est homo. Ut enim supradictum est, existentibus universalibus veris, semper particulares sunt veræ, licet non e converso. Primo probemus conversionem simpliciter, et primo universalium. Et quia, ut dictum est, in talibus syllogismis et eorum propositionibus non curatur in qua materia sint, ideo utemur terminis transcendentibus, loco quorum possunt poni termini quicumque. Sit ergo propositio convertenda ista. Nullum b. est a. Et semper supponatur quod pro b. et pro a. sumantur tales termini significativi qui faciant propositionem variam : sicut si pro b. sumatur homo, et pro a. lapis, dico ergo quod prædicta propositio convertitur in istam : Nullum a. est b., quod probo per dictum tertium principium sic. Quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, prima consequentia fuit bona, sed sic est in proposito. Ergo, etc. Cum ergo dico, nullum b. est a., ergo nullum a. est b., facio consequentiam, cujus antecedens est, nullum b. est a., consequens vero est, nullum a. est b., modo videamus si ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis vere. Huic autem propositioni, scilicet nullum a. est b., quæ est consequens, potest esse duplex oppositum, scilicet contrarium et contradictorium, sumamus ergo contradictorium ejus, scilicet quoddam a. est b., particularis enim affirmativa et universalis negativa sunt contradictoriæ, ad istam autem, scilicet quoddam a. est b., sequitur ista, scilicet quoddam b. est a., ut probabo; sed hæc quoddam b. est a., et illa quæ fuit antecedens, scilicet nullum b. est a., sunt oppositæ contradictoriæ. Ergo ex opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis; prima ergo consequentia quam vocamus

Digitized by Microsoft®

Maintenant il faut prouver comment cette proposition, quelque A est B, est suivie de cette autre, quelque B est A, et on le prouve par le syllogisme expositoire. Mettons donc les propositions dont nous venons de parler en termes significatifs; et comme nous disons quelque A est B, disons quelque homme est animal, et comme nous disons quelque B est A, disons quelque animal est homme. Prenons la première, savoir quelque homme est animal. Désignons cet homme et cet animal, car si celle-ci, quelque homme est animal, est vraie, elle doit être nécessairement vraie dans un homme désigné, comme Socrate, Platon, et si elle n'est vraie dans aucun homme désigné, elle ne sera vraie en aucune manière. Désignons donc la chose qui renferme l'animalité et l'humanité, et appelons-la Socrate, et établissons ainsi le syllogisme expositoire : Socrate est cet homme, Socrate est cet animal, donc cet animal est cet homme, et par conséquent quelque animal est homme, donc cette proposition quelque animal est homme, qui remplaçoit celle-ci, quelque B est A, est suivie de celle-ci, quelque A est B, donc la proposition quelque A est B est suivie de celle-ci, quelque B est A, et c'est précisément ce que nous voulions dire. On voit ainsi comment se fait la conversion de l'universelle négative. La particulière affirmative se convertit simplement, comme quelque B est A, donc quelque A est B, et se prouve par le même principe. Donc de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent. Donc la première conséquence ou la conversion a été bonne. Cette conversion peut se prouver par le syllogisme expositoire, comme on l'a dit. L'universelle affirmative se convertit *per accidens*, de cette manière : tout B est A, quelque A est B, et se prouve de la même manière. En effet, l'opposé de cette proposition quelque A est B est celui-ci, aucun A n'est B, qui se convertit en cette autre, aucun B

---

conversionem, fuit bona. Nunc oportet probare quomodo ad illam, quoddam a. est b., sequitur illa, quoddam b. est a., hoc autem probatur per syllogismum expositorium. Ponam ergo propositiones primas in terminis significativis, et sicut dicimus, quoddam a. est b., dicamus, quidam homo est animal, et sicut dicimus, quoddam b. est a., dicamus, quoddam animal est homo. Accipiamus primam, scilicet quidam homo est animal, signetur iste homo, et hoc animal. Si enim ista est vera, quidam homo est animal, oportet quod ipsa sit vera in aliquo homine signato, puta Sorte vel Platone, et si in nullo homine signato erit vera, nullo modo erit vera. Signetur ergo illa res in qua animalitas et humanitas signatur, et vocetur Sortes, modo fiat syllogismus expositorius sic : Sortes est hic homo, Sortes est hoc animal, ergo hoc animal est hic homo, et per consequens, quoddam animal est homo. Ergo ad hanc, quidam homo est animal, quæ sumebatur loco hujus, quoddam b. est a., sequitur, quoddam a. est b. Ergo ad hanc, quoddam a. est b., sequitur, quoddam b. est a., et hoc est quod volebamus dicere. Et sic patet de conversione universalis negativæ. Particularis affirmativa convertitur simpliciter, sicut quoddam b. est a. Ergo quoddam a. est b., et probatur per idem principium. Ex opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Potest autem probari hæc conversio per syllogismum expositorium, ut dictum est. Universalis autem affirmativa convertitur per accidens sic : Omne b. est a., quoddam a. est b. Et probatur eodem modo. Oppositum enim hujus, quoddam a, est b., est

Digitized by Microsoft ®

n'est A ; or cette dernière est contraire à la première, qui étoit tout B est A ; donc de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent, donc la première conséquence ou la conversion étoit bonne. La particulière négative ne se convertit pas, parce que l'opposé de l'antécédent ne se déduit pas de l'opposé du conséquent. Par exemple, soit cette proposition à convertir, quelque B n'est pas A, qu'on la convertisse donc ; il faut qu'elle le soit ou en universelle négative, ou en particulière négative. En universelle négative, de cette manière, quelque B n'est pas A, donc aucun A n'est B : son opposé est ou tout A est B, ou quelque A est B, mais l'une et l'autre de ces deux propositions, savoir, tout A est B ou quelque A est B se convertit en cette autre, quelque B est A, laquelle n'est pas l'opposé de l'antécédent qui étoit quelque B n'est pas A, parce que la sous-contrariété n'est pas une opposition, comme on l'a vu plus haut, donc cette conversion ne vaut rien. La même chose arrivera si on la convertit en particulière, savoir en celle-ci, quelque A n'est pas B, dont l'opposé est tout A est B, laquelle se convertit en cette autre, quelque B est A, qui n'est pas proprement opposée, comme on l'a dit. Or il est évident que cette conversion ne vaut rien, car elle n'embrasse pas toute la matière, et peut être exposée en termes significatifs. En effet, quoiqu'il suive quelque pierre n'est pas homme, donc quelque homme n'est pas pierre, néanmoins il ne s'ensuit pas quelque animal n'est pas homme, donc quelque homme n'est pas animal, bien plus, tout homme est animal. On a fait le vers suivant au sujet de ces conversions :

Feci simpliciter convertitur, eva per accid.

par A on entend ici l'universelle affirmative, par E l'universelle né-

---

hoc, nullum a. est b., quæ convertitur in illam, nullum b. est a. Hæc autem est contraria primæ, quæ erat, omne b. est a. ex opposito. Ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Particularis vero negativa non convertitur, quia ex opposito consequentis non infertur oppositum antecedentis. Verbi gratia. Sit propositio convertenda ista, quoddam b. non est a., convertatur ergo ; quia vel converteretur in universalem negativam, vel in particularem negativam. In universalem negativam sic, quoddam b. non est a. Ergo nullum a. est b., hujus oppositum est, vel omne a. est b., vel quoddam a. est b., sed utraque istarum propositionum, scilicet omne a. est b. vel quoddam a. est b., convertuntur in istam, quoddam b. est a. quæ non est oppositum antecedentis, quod erat, quoddam b. non est a., quia subcontrarietas non est oppositio, ut supra patuit, ergo non valet ista conversio. Idem etiam sequitur si converteretur in particularem, scilicet in illam, quoddam a. non est b., cujus oppositum est, omne a. est b., quæ convertitur in hanc, quoddam b. est a., quæ proprie non est opposita, ut dictum est. Quod etiam talis conversio non valeat, patet, quia non tenet in omni materia, et potest ostendi in terminis significativis. Licet enim istud sequatur, quidam lapis non est homo, ergo quidam homo non est lapis, tamen istud non sequitur, quoddam animal non est homo ; ergo quidam homo non est animal, imo omnis homo est animal. Fit autem de prædictis conversionibus quidam versus sic :

Feci simpliciter convertitur, eva per accid.

Per a. enim hic sumitur universalis affirmativa, per e. universalis negativa, per i,

Digitized by Microsoft®

gative, par I la particulière affirmative, par O la particulière négative. Le vers se construit ainsi : fE, c'est-à-dire l'universelle négative, cI, c'est-à-dire la particulière affirmative, se convertissent *simpliciter*. E, c'est-à-dire l'universelle négative, vA, c'est-à-dire l'universelle affirmative, se convertissent *per accidens*. Telle est la conversion des propositions *de inesse*.

CHAPITRE III.

Des conversions des propositions modales et de leur différent mode.

Nous allons parler maintenant des conversions des propositions modales. Il faut savoir que les propositions *de necessario et impossibili* se convertissent de la même manière que les propositions *de inesse*, et se prouvent de la même manière par le même principe. Au contraire, les propositions *de possibili et contingenti* ne se convertissent pas de la même manière. Mais comme les oppositions ne se prennent pas dans les propositions modales de la même manière que dans les propositions *de inesse*, il est bon conséquemment de faire connoître les preuves de ces propositions ; et ce que nous avons fait pour les propositions *de necessario*, nous le ferons pour les propositions *de impossibili*. Soit donc à convertir cette proposition : il est nécessaire que nul B ne soit A qui se convertit en cette autre, il est nécessaire que nul A ne soit B, parce que de l'opposé de la seconde proposition se déduit l'opposé de la précédente ; en effet, l'opposé de celle-ci, il est nécessaire que nul A ne soit B, est celui-là, il n'est pas nécessaire que nul A ne soit B ; mais cette proposition équivaut à celle-ci, il est possible que quelque A soit B. Car n'être pas nécessaire de ne pas être équivaut à, il est possible d'être, parce que *non-*

---

particularis affirmativa, per o. particularis negativa. Construitur autem versus sic. Fe., id est universalis negativa, ci, id est, particularis affirmativa convertuntur simpliciter. E., id est universalis negativa, va., id est universalis affirmativa, convertuntur per accidens. Et sic patet de conversione propositionum de inesse.

CAPUT III.

De conversionibus propositionum modalium et differenti modo earum.

Nunc dicendum est de conversionibus propositionum modalium. Sciendum quod propositiones de necessario et impossibili eodem modo convertuntur, sicut propositiones de inesse, et per idem principium probantur. Propositiones vero de possibili et contingenti non eodem modo convertuntur. Sed quia oppositiones non eodem modo sumuntur in propositionibus modalibus, sicut in propositionibus de inesse, ideo oportet manifestare probationes prædictarum propositionum ; et sicut ostendimus de propositionibus de necessario, sic erit de propositionibus de impossibili. Sit ergo propositio ista convertenda. Necesse est nullum b. esse a., quæ convertitur in hanc, necesse est nullum a. esse b., quia ex opposito secundæ propositionis infertur oppositum præcedentis, oppositum enim istius. Necesse est nullum a. esse b. est istud, non necesse est nullum a. esse b., sed ista æquipollet huic, possibile est aliquod a. esse b. Nam non necesse non esse æquipollet huic quod est possibile esse ; quia

Digitized by Microsoft ®

nullus équivaut à *aliquis*. Donc cette proposition, il n'est pas nécessaire que nul A ne soit B, est équivalente à celle-ci, il est possible que quelque A soit B. Cette dernière proposition est suivie de cette autre, il est possible que quelque B soit A, qui peut se prouver par le syllogisme expositoire, comme on l'a dit plus haut de la particulière affirmative. Mais celle-ci, il est possible que quelque B soit A, est la contradictoire de la précédente qui étoit, il est nécessaire que nul B ne soit A; donc de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent, donc la première conséquence ou la conversion a été bonne. La particulière affirmative se convertit de la même manière et se prouve par le même principe, de cette façon. Il est nécessaire que quelque B soit A, donc il est nécessaire que quelque A soit B, dont l'opposé est, il n'est pas nécessaire que quelque A soit B, ce qui équivaut à cette proposition, il est possible que nul A ne soit B. Car possible ne se prend pas ici comme étant la même chose que contingent, parce qu'il ne se convertit pas, ainsi qu'on le verra plus bas; mais possible se prend dans tout ce qu'il signifie, comme comprenant le nécessaire et le contingent, ainsi qu'on l'a dit dans un autre traité. Or cette proposition, il est possible que nul B ne soit A, est la contradictoire de celle-ci, il est nécessaire que quelque B soit A, laquelle étoit l'antécédent. C'est tout comme la première conversion de l'universelle affirmative *per accidens*, c'est-à-dire par conversion faite *per accidens*. Remarquez que c'est la différence qui existe entre les concrets accidentels affirmés, et les substantiels ou leurs sujets, car du côté du prédicat ils disent la forme, et du côté du sujet ils disent ce qui a cette forme. En effet, lorsque je dis Socrate est blanc, blanc dit la forme seule de blancheur; mais lorsque je dis, quelque blanc

---

nonnullus æquipollet huic quod est aliquis. Ergo ista, non necesse est nullum a. esse b. æquipollet huic possibile est aliquod a. esse b. Ad hanc autem sequitur, possibile est aliquod b. esse a. quod potest probari per syllogismum expositorium, ut supra dictum est de particulari affirmativa; sed ista, possibile est aliquod b. esse a. est contradictoria antecedentis, quæ erat, necesse est nullum b. esse a. Et opposito ergo consequentis infertur oppositum antecedentis. Prima ergo consequentia seu conversio fuit bona. Particularis affirmativa convertitur eodem modo, et probatur per idem principium sic. Necesse est quoddam b. esse a., ergo necesse est quoddam a. esse b. Cujus oppositum est, non necesse est aliquod a. esse b., quæ æquipollet huic, possibile est nullum a. esse b., quæ convertitur in istam, possibile est nullum b. esse a. Non enim sumitur hic, possibile, prout idem est quod contingens, quia non convertitur, sicut infra patebit; sed sumitur modo possibile in suo toto significato, ut comprehendit necessarium, et contingens ut supra in alio tractatu dictum est. Hæc autem, possibile est nullum b. esse a. est contradictoria huic, necesse est quoddam b. esse a., quæ erat antecedens. Eodem etiam modo prior conversio universalis affirmativæ per accidens, scilicet per conversionem per accidens factam. Notandum quod hæc est differentia inter concreta accidentalia prædicata et substantialia, seu ipsorum subjecta. Nam ex parte prædicati dicunt formam, ex parte vero subjecti dicunt illud quod habet illam formam. Cum enim dico, Sortes est albus, ly albus dicit solam formam albedinis; sed cum dico : Quoddam album est Sortes, ly

Digitized by Microsoft®

est Socrate, blanc dit ce qui a la blancheur. Donc dans cette matière la conversion des propositions modales est défectueuse; car cette proposition, il est nécessaire que quelque blanc soit corps, et néanmoins celle-ci est fausse, il est nécessaire que quelque corps soit blanc, parce qu'elle est contingente. Telles sont les propositions *de necessario*. C'est le même mode pour celles *de impossibili*, dans leur tout signifié. Les conversions des propositions *de contingenti* et *de possibili*, en tant que la même chose que le contingent, se font dans les termes, comme par exemple, il est contingent que nul B n'est A, cette proposition se convertit en cette autre, il est contingent que tout B est A, d'où ces conversions se rapportent d'une manière différente et opposée aux conversions des propositions *de inesse* et des propositions modales dont nous avons parlé; car dans ces propositions le prédicat se fait toujours du sujet, et *vice versâ*, et la même qualité se conserve toujours, quoiqu'il n'en soit pas de même de la quantité. Mais dans celles-ci, ce qui a été sujet ou prédicat reste le même, et la qualité est changée. La raison de cela, c'est que, comme il a été dit, cette conversion est bonne dans laquelle la vérité, qui étoit dans la proposition convertie, se retrouve dans celle en laquelle elle est convertie. Mais si la proposition *de contingenti* se convertissoit de telle sorte que du sujet l'on fît le prédicat, et du prédicat le sujet, elle ne se trouveroit pas vraie en toute matière, mais dans certaine matière l'antécédent seroit vrai et le conséquent faux, donc la conversion seroit mauvaise. Par exemple : En termes significatifs, il arrive que nul homme n'est blanc, cette proposition est vraie, parce que cela pourroit arriver; si elle est convertie de cette manière, il arrive que nul blanc n'est homme, elle est fausse. Supposons donc maintenant que Socrate soit blanc, parce qu'il est blanc il ne pourra jamais arriver que

---

album dicit habens albedinem. In tali ergo materia deficit conversio modalium affirmativarum. Nam hæc est vera, necesse est quoddam album esse corpus, et tamen hæc est falsa, necesse est quoddam corpus esse album, quia hæc est contingens. Et sic patet de conversionibus propositionum de necessario. Eodem modo fiunt illæ de impossibili in suo toto significato. Conversiones autem propositionum de contingenti et de possibili, ut est idem quod contingens, fiunt in terminis, scilicet ut, contingit nullum b. esse a. convertitur in hanc, contingit omne b. esse a. Unde istæ conversiones alio modo et opposito se habent ad conversiones propositionum de inesse et modalium dictarum. Nam in illis semper de subjecto fit prædicatum, et e converso, et semper in eis servatur eadem qualitas, licet non semper eadem quantitas. In istis vero, quod fuit subjectum, vel prædicatum, eodem modo remanet et mutatur qualitas. Ratio horum est : quia ut dictum est, illa est bona conversio, in qua sicut est veritas in propositione conversa, ita est in illa in quam convertitur. Si autem propositio de contingenti converteretur sic, quod de subjecto fieret prædicatum et e converso, non inveniretur in omni materia vera, sed in aliqua materia esset antecedens verum, et consequens falsum. Ergo mala esset conversio. Verbi gratia : In terminis significativis contingit nullum hominem esse album, hæc est vera, quia contingere hoc posset, si convertatur sic, contingit nullum album esse hominem, hæc est falsa. Ponatur ergo modo quod Sortes esset albus, quia est albus, nunquam pote-

Digitized by Microsoft ®

Socrate ne soit pas homme. Or cette conversion se fait dans une qualité différente. Il y a un triple contingent, *ad utrumlibet*, comme il est contingent que l'homme ait deux yeux, *ut in pluribus*, comme il est contingent que l'homme ait deux yeux, *ut in paucioribus*, comme il est contingent que l'homme n'ait qu'un œil. Le contingent *ad utrumlibet* s'appelle ainsi, parce que tout ce qui peut se trouver présent peut aussi être exclu, donc les affirmatives et les négatives sont simultanément vraies. Le contingent *ut in pluribus* ne se convertit pas en contingent *ut in pluribus*, mais bien en contingent *ut in paucioribus*. C'est pourquoi cette proposition, il est contingent que nul homme n'est aveugle, se convertit en celle-ci, il est contingent que tout homme est aveugle. La première, en effet, est un contingent *ut in pluribus*, la seconde *ut in paucioribus*. Le contingent *ut in paucioribus* se convertit comme le contingent *ut in pluribus*, et leur conversion se prend, comme nous l'avons dit, des contingents *ad utrumlibet*. Car s'il y a contingence *in pluribus*, il y a défection *in paucioribus*, et s'il y a contingence *in paucioribus*, il y a défection *in pluribus*; telles sont les conversions des modales. Il faut observer qu'il se rencontre des propositions qui manquent de conversion, puisqu'elles ne font rien pour le but proposé, aucunes d'elles ne pouvant se placer dans quelqu'un des syllogismes qui doivent être réduits, de telle manière qu'elles aient besoin de conversion, et ainsi il est inutile d'en parler.

---

rit contingere Sortem non esse hominem. Fit autem ista conversio in diversa qualitate. Nam triplex est contingens, vel ad utrumlibet, ut contingit hominem habere duos oculos; vel ut in pluribus, ut contingit hominem habere duos oculos; vel ut in paucioribus, ut contingit hominem esse monoculum. Contingens autem ad utrumlibet dicitur; quia quot possunt inesse, tot possunt removeri. Ergo negativa et affirmativa sunt simul veræ. Contingens autem ut in pluribus, non convertitur in contingens ut in pluribus, sed in contingens ut in paucioribus. Unde illa, contingit nullum hominem esse cæcum, convertitur in istam, contingit omnem hominem esse cæcum. Prima enim est contingens ut in pluribus, secunda vero ut in paucioribus. Eodem modo convertitur contingens ut in paucioribus, sicut contingens ut in pluribus, et eodem modo sumitur eorum conversio, sicut dictum est de contingentibus ad utrumlibet. Nam si contingit in pluribus, deficit in paucioribus, et si contingit in paucioribus, deficit in pluribus, et sic patet de conversionibus modalium. Notandum quod aliquæ propositiones ponuntur, quæ carent conversione, cum nihil faciant ad propositum, quia nulla earum posset poni in aliquo syllogismorum qui reducendi sunt, ita videlicet quod illæ indigeant conversione, et sic de dictis tractare est superfluum.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE IV.

Des syllogismes ostensifs de inesse *relativement au mode et au signe.*

Cela posé, nous allons parler maintenant des syllogismes, et d'abord des syllogismes *de inesse*, secondement *de modalibus*, troisièmement des hypothétiques. Parmi les syllogismes *de inesse* quelques uns sont ostensifs, quelques autres *ad impossibile*, c'est pourquoi nous allons parler d'abord des syllogismes ostensifs. Il faut savoir que tout syllogisme ostensif se compose de trois parties dont deux sont appelées propositions ou prémisses, et la dernière conclusion. Par exemple : Tout animal est une substance, tout homme est animal, donc tout homme est substance. Ces deux, tout animal est une substance, et tout homme est animal, sont deux propositions dont la première, c'est-à-dire, tout animal est une substance, s'appelle majeure, la seconde s'appelle mineure ou *assumpta*, la troisième, c'est-à-dire, tout homme est substance, s'appelle conclusion. Quoique ces trois phrases soient parfaites, ayant un sujet et un prédicat, elles n'ont cependant que trois termes qui sont homme, animal et substance. La cause en est que tous ces termes sont pris deux fois, d'où le terme pris deux fois dans les prémisses s'appelle *moyen*. Le terme pris dans la proposition majeure avec le moyen s'appelle grand extrême ; le terme pris dans la proposition mineure avec le moyen s'appelle petit extrême. Dans la conclusion le grand extrême est pris de nouveau avec le petit extrême, de manière que si la conclusion est directe, le grand extrême se dit du petit; c'est le contraire si elle est indirecte. Aussi le moyen terme ne se trouve jamais dans la conclusion. Pour connoître

---

CAPUT IV.

De syllogismis ostensivis de inesse quoad modum et signum.

His habitis, modo dicendum est de syllogismis, et primo de syllogismis de inesse, secundo de modalibus, tertio de hypotheticis. Syllogismorum autem de inesse quidam sunt ostensivi, quidam vero ad impossibile, unde primo dicendum est de syllogismis ostensivis. Sciendum, quod omnis syllogismus ostensivus constat ex tribus orationibus, quarum duæ vocantur propositiones seu præmissæ, ultima vero dicitur conclusio. Verbi gratia : Omne animal est substantia, omnis homo est animal, ergo omnis homo est substantia. Istæ duæ, scilicet omne animal est substantia, et omnis homo est animal, sunt duæ propositiones, quarum prima, scilicet omne animal est substantia, dicitur major; secunda vero dicitur minor seu assumpta; tertia vero oratio, scilicet omnis homo est substantia, dicitur conclusio. Et licet prædictæ tres orationes sint perfectæ constantes ex subjecto et prædicato, non tamen habent nisi tres terminos, qui sunt, homo, animal, et substantia. Et causa est, quia omnes isti termini sumuntur bis, unde terminus bis sumptus in præmissis, dicitur medium. Terminus in majori propositione sumptus cum medio, dicitur major extremitas. Terminus vero sumptus in minori propositione cum medio, dicitur minor extremitas. In conclusione vero iterum sumitur major extremitas cum minori, ita scilicet quod conclusio est directa, major extremitas prædicatur de minori. Si vero indirecta, fit e converso. Unde medium nunquam ponitur in conclusione. Ad scien-

Digitized by Microsoft ®

la raison de ces termes, il faut savoir que l'homme est raisonnable. Il est appelé raisonnable et non intellectuel parce que l'intellect saisit sans discourir tout ce qui tombe sous son action. Au contraire la raison, quoiqu'elle ne soit pas une puissance différente de l'intellect, est néanmoins appelée raison, parce que ce n'est qu'en discourant qu'elle s'approprie ce qu'elle saisit. Aussi ne parvient-elle à posséder parfaitement la connoissance d'une chose qu'en allant du plus connu au moins connu. Par exemple, pour connoître parfaitement ce que c'est que l'homme, nous concevons d'abord ce que c'est que l'être, ensuite ce que c'est que la substance, puis ce que c'est que le corps, ensuite ce que c'est que le corps animé, ensuite ce que c'est que l'ame, ce que c'est que raisonnable, et nous arrivons ainsi en discourant à la connoissance de l'homme. Or si cette *discursion* se fait, sans complexion, c'est-à-dire en concevant l'être substance corps, en n'ajoutant pas le mot *est*, comme si l'on ne dit pas cela est homme, ou si elle se fait avec complexion, peu importe, il suffit que l'on conçoive en discourant, et cette discursion se fait du plus connu au moins connu. Or ce qui nous est plus connu est plus universel, comme on dit dans le premier livre de la Physique, parce que c'est plus confus; en conséquence notre action discursive dans notre cognition va donc des plus universels aux moins universels. C'est pourquoi nous connoissons mieux et plutôt l'être que la substance, la substance mieux que le corps, le corps mieux que le corps animé, le corps animé mieux que l'animal et l'animal mieux que l'homme. C'est sur cette discursion que roule le syllogisme qui n'est autre chose qu'un discours ou un assemblage de discours, comme dit Boëce, sur lesquelles s'effectue la discursion. Bien que dans cette discursion il puisse se trouver plusieurs moyens et plusieurs prémisses tendant à la même conclusion,

---

dum autem causas dictorum nominum, sciendum quod homo est rationalis. Dicitur autem rationalis et non intellectualis, quia intellectus apprehendit quidquid apprehendit sine discursu, ratio vero licet non sit alia potentia quam intellectus, tamen dicitur ratio; quia quicquid apprehendit, apprehendit cum discursu, non ergo venit ad perfectam apprehensionem alicujus rei, nisi discurrat a magis nota ad minus notum. Verbi gratia, ad cognoscendum perfecte quid sit homo, primo intelligimus quod sit ens, deinde quod sit substantia, deinde quod sit corpus, deinde quod sit animatum corpus, deinde anima, deinde rationalis, et sic veniemus in cognitionem hominis discurrendo. Si autem talis discursus fiat sine complexione, scilicet intelligendo ens substantiam corpus, non ponendo ibi est, ut scilicet non dicamus hoc est homo; vel fiat cum complexione, nihil ad propositum, sufficit quod discurrendo intelligimus, et talis discursus est a magis noto nobis ad minus notum. Magis autem nota nobis sunt magis universalia, ut I *Physic.* dicitur, quia sunt magis confusa. Discursus ergo noster in nostra cognitione est a magis universalibus ad minus universalia. Unde magis et prius cognoscimus ens quam substantiam, et substantiam quam corpus, et corpus quam animatum corpus, et animatum corpus quam animal, et animal quam hominem. De tali autem discursu est syllogismus, qui nihil aliud est quam oratio seu congregatio orationum, ut Boetius dicit, in qua est talis discursus. Et licet in tali discursu multa possint esse media, et multæ præ-

Digitized by Microsoft®

par exemple, toute substance est un être, tout homme est une substance, qui est le corps, lequel est animal, donc tout homme est un être, néanmoins comme le moyen est toujours moyen de deux extrêmes, nous comprenons plusieurs syllogismes dans cette discursion. Il n'y a donc qu'un syllogisme avec un moyen et deux extrêmes. Comme dans la précédente discursion, le premier des termes qui est le plus universel et par conséquent le plus connu se présente d'abord à l'intellect, il est appelé grand extrême : il est appelé extrême parce qu'il se présente d'abord à l'intellect, et grand parce qu'il est plus universel et plus connu. Le second terme qui se présente à l'intelligence est celui qui n'est pas aussi universel, mais qui tient néanmoins la seconde place après le premier dans l'universalité, comme le corps après la substance ; nous savons déjà que dans ce second terme se trouve le premier, et cette proposition s'appelle majeure, parce qu'elle est antérieure dans la cognition. Mais comme nous ne savons pas encore que le second terme se trouve dans un autre moins universel, la raison continue de discourir et reconnoît que le corps se trouve dans l'animal, elle s'y arrête et c'est là la mineure, et immédiatement elle reconnoît que la substance se trouve dans l'animal, et voilà la conclusion. Certainement dans ces termes le moyen c'est le corps, et il a été la cause qui nous a amenés à connoître que la substance se trouve dans l'animal. Le dernier terme dans la discursion précédente c'est animal, la raison s'y est arrêtée, et c'est pour cela qu'il s'appelle petit extrême. Il est appelé extrême, parce que l'action discursive de la raison s'est arrêtée là, et petit extrême parce qu'il est moins universel et par conséquent moins connu de nous. Nous connoissons donc la cause de ces noms et les raisons des termes, des prémisses et de la conclusion. On peut comprendre d'après cela ce que dit Aristote dans

---

missæ ad unam conclusionem. Verbi gratia : Omnis substantia est ens, omnis homo est substantia, quæ est corpus, quod est animal. Ergo omnis homo est ens, tamen quia medium semper duarum extremitatum est medium, in tali discursu multos comprehendimus syllogismos. Unus ergo est syllogismus unius medii et duarum extremitatum. Et quia in prædicto discursu terminorum primus qui universalior est, et per consequens magis notus, primo intellectui occurrit, dicitur major extremitas ; extremitas enim dicitur, quia primo occurrit intellectui, et major, quia universalior et magis nota. Secundus autem terminus qui intellectui occurrit, est qui non est ita universalis, tamen secundum locum tenet post primum in universalitate, ut est corpus post substantiam, huic autem secundo termino jam scimus inesse primum terminum, et hæc dicitur major propositio, quia prior cognitione. Sed quia nondum scimus secundum inesse alicui minus universali termino, discurrit adhuc ratio, et cognoscit corpus inesse animali, ubi sistit, et hæc est minor propositio, et statim cognoscit substantiam inesse animali, et hæc est conclusio. Certe in istis terminis medium fuit corpus, et ipsum fuit causa quod nos sciremus substantiam inesse animali ; ultimus autem terminus in prædicto discursu fuit animal, ubi stetit ratio, et propter hoc dicitur minor extremitas. Extremitas enim dicitur, quia ibi stetit discursus rationis ; minor vero dicitur, quia minus universalis, et per consequens minus nota nobis. Habemus ergo causas dictorum nominum, et rationes terminorum, et præmissarum, et conclusionis. Ex dictis potest patere quod dicit Philosophus,

Digitized by Microsoft®

le premier livre *Posteriorum* que la proposition majeure se connaît d'abord par la conclusion, la nature, et le temps. Par la nature, parce que ses termes sont plus universels, comme on l'a dit; par le temps, parce que dans l'action discursive de la raison j'ai plutôt connu que la substance est dans le corps que dans l'animal. La proposition mineure se connaît d'abord par la nature, mais non par le temps. Par la nature, parce que la cause est antérieure à la chose causée; or les propositions sont la cause de la conclusion, et même parce que l'action discursive de la raison s'est exercée d'abord du moyen au petit extrême, elle n'est pas cependant connue d'abord par le temps. En effet en connoissant que la substance est dans le corps, j'ai connu au même instant que la substance est dans l'animal; tel est ce qui regarde les parties du syllogisme et leurs noms.

Les syllogismes ont des figures et des modes. On appelle figure l'ordre de trois termes suivant la subjection et la prédication. En effet, comme les termes des lignes en mathématique placés de telle ou telle manière varient les espèces des figures, car trois points disposés en triangle et placés à une égale distance respective formeront une espèce de triangle appelé équilatéral ou hysopleure; s'il y en a deux également, distants entre eux et dont la distance respective soit plus ou moins grande relativement au troisième, c'est une espèce de triangle appelée isocèle; si tous les points se trouvent inégalement distants, c'est une espèce de triangle que l'on appelle gradué ou scalène. De même suivant la variété de ces termes dans la subjection ou la prédication, il s'opère trois figures de syllogismes, quoique d'une autre manière que dans les figures de surface dont nous avons parlé. En effet si le moyen se trouve par subjection dans une proposition et par prédication dans l'autre, on dit qu'il est dans la première figure, et avec raison : parce qu'alors

I. *Posteriorum*, quod major propositio est prius nota conclusione natura et tempore. Natura quia termini ejus sunt magis universales, ut dictum est. Tempore vero, quia in discursu rationis prius scivi substantiam inesse corpori, quam inesse animali. Minor vero propositio est prius nota natura, non tamen tempore. Natura, quia causa prior est causato; propositiones autem sunt causa conclusionis, et quia etiam iste fuit prior discursus rationis, de medio, scilicet ad minorem extremitatem, non tamen est prius nota tempore. Qui enim sciebam substantiam inesse corpori, in eodem instanti in quo scivi corpus inesse animali, scivi substantiam inesse animali, et sic patet de partibus syllogismi et nominibus earum. Habent autem syllogismi figuras et modos. Dicitur autem hic figura ordo trium terminorum secundum subjectionem et prædicationem. Sicut enim termini linearum in mathematicis aliter et aliter situati, variant species figurarum (nam tria puncta quæ faciunt triangulum, si inter se æqualiter distabunt, erit species trianguli, quæ dicitur æquilaterus sive hysopleuros; si vero duo æqualiter distabunt a tertio, quorum distantia inter se est minor vel major distantia eorum ad tertium, est species trianguli, quæ dicitur hysocheles; si vero omnes distantiæ punctorum sint inæquales, est species trianguli quæ dicitur gradatus, sive scalenon) sic secundum diversitatem istorum trium terminorum in subjiciendo et prædicando fiunt tres figuræ syllogismorum, licet alio modo quam in figuris superficialibus jam dictis. Si enim medium in una propositione subjicitur, et in altera prædicatur, dicitur esse prima figura, et merito; quia

Digitized by Microsoft®

le moyen est vraiment moyen, ayant la nature des deux extrêmes, du sujet et du prédicat : car il y a par rapport à lui prédication et subjection. Si au contraire le moyen est affirmé dans les deux propositions, on dit que c'est la seconde figure, parce que, bien que le moyen ne soit pas véritablement un moyen ayant la nature de la subjection et de la prédication, néanmoins, comme il est plus digne de prédication que de subjection, cette figure occupe la seconde place. Si le moyen est en subjection dans les deux propositions, c'est la troisième et dernière figure, parce que ici le moyen n'est pas au milieu comme dans la première et se trouve toujours en subjection, ce qui est plus indigne. Il ne peut pas y avoir plusieurs figures, parce que dans les propositions les trois termes ne peuvent offrir plusieurs variations, d'où l'on a fait le vers suivant :

Sub præ prima, bis præ secunda, tertia sub bis.

Lequel s'explique ainsi ; *prima*, c'est-à-dire dans la première figure il se fait pour le moyen *sub*, subjection et *præ* prédication ; *secunda*, c'est-à-dire dans la seconde figure, il y a deux fois *præ* prédication pour le moyen dans chacune des prémisses; *tertia*, c'est-à-dire dans la troisième figure, il y a deux fois subjection pour le moyen dans chacune des prémisses. Pour ce qui est du mode dans le sens où on le prend ici, c'est l'ordre de deux propositions dans une certaine qualité et quantité, et il est appelé mode, parce que c'est une certaine détermination accidentelle des propositions du syllogisme, etc...

---

tunc medium vere est medium, quia sapit naturam utriusque extremi, scilicet subjecti et prædicati; prædicatur enim et subjicitur, ut dictum est. Si vero medium in utraque propositione prædicatur, dicitur esse secunda figura, quia licet medium non sit vere medium sapiens naturam subjectionis et prædicationis, tamen quia dignius est prædicari quam subjici, ideo hæc figura secundum locum tenet. Si vero medium in utraque propositione subjicitur, dicitur tertia figura et ultima, quia in ea medium non stat in medio, sicut in prima, et subjicitur semper quod est indignius. Plures figuræ non possunt esse, quia tres termini in duabus propositionibus non possunt pluries variari, unde versus :

Sub præ prima, bis præ secunda, tertia sub bis.

Qui sic construitur. Prima, id est in prima figura medium sub, id est subjicitur, et præ id est prædicatur. Secunda, id est in secunda figura medium præ, id est prædicatur bis, id est in utraque præmissarum. Tertia, id est in tertia figura medium sub, id est subjicitur bis, id est in utraque præmissarum. Modus vero ut hic sumitur, est ordinatio duarum propositionum in certa qualitate et quantitate, et dicitur modus, quia est quædam accidentalis determinatio ipsarum propositionum syllogismi, etc.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE V.

Des syllogismes inutiles dans toute figure.

Il reste à parler maintenant des syllogismes en eux-mêmes. Remarquez bien, comme nous l'avons dit plus haut, que l'on s'occupe dans ce traité du syllogisme *simpliciter*, c'est-à-dire de la forme du syllogisme lui-même, en tant que syllogisme, sans l'appliquer à une matière quelconque, par conséquent la vraie forme du syllogisme sera celle qui étant appliquée à toute matière aura pour résultat d'offrir une conclusion vraie si les prémisses le sont. Mais si dans quelque matière les prémisses étant vraies il s'ensuit une conclusion fausse, quoique dans quelque autre matière il s'en soit suivi une conclusion vraie, ce ne sera plus alors un vrai syllogisme, on l'appelle un enchaînement inutile. De ces assemblages inutiles quelques uns peuvent se faire dans toutes les figures, d'autres dans deux seulement ou en une. Ceux qui se font dans toutes les figures sont au nombre de quatre. Le premier, lorsque les deux prémisses sont négatives; le second, lorsque les deux prémisses sont particulières; le troisième, lorsqu'elles sont toutes deux indéfinies; le quatrième, quand elles sont toutes deux singulières. En effet, ces syllogismes, quelle que soit la figure, peuvent avoir dans certaine matière une conclusion vraie, et en une autre une conclusion fausse, c'est pour cela qu'ils sont appelés inutiles. Par exemples : de deux négatives dans la même figure il résulte quelquefois une conclusion vraie de cette manière : nul homme n'est pierre, nul âne n'est homme, donc nul âne n'est pierre. D'autres fois la conclusion est fausse, de cette manière : nul homme n'est pierre, nulle perle n'est homme, donc nulle perle n'est pierre. Cette conclu-

---

CAPUT V.

De syllogismis inutilibus in omni figura.

Restat tunc dicere de ipsis syllogismis. Ubi nota quod, ut supra dictum est, in hoc opere tractatur de syllogismo simpliciter, scilicet de forma ipsius syllogismi, in quantum syllogismus est, non applicando ad aliquam materiam, et ideo illa erit vera forma syllogismi, quæ applicata cuicumque materiæ semper si præmissæ erunt veræ, sequetur ex eis conclusio vera. Si vero syllogismus in aliqua materia existentibus præmissis veris, sequitur conclusio falsa, licet in aliqua alia materia sequatur conclusio vera, talis non erit verus syllogismus, sed dicitur inutilis conjugatio. Harum autem inutilium conjugationum quædam possunt fieri in omnibus figuris, quædamvero in duabus vel solum in una figura. Quæ fiunt in omnibus figuris sunt quatuor. Prima est si ambæ præmissæ sint negativæ. Secunda, si ambæ præmissæ sint particulares. Tertia, si ambæ sint indefinitæ. Quarta, si ambæ sint singulares. Tales enim syllogismi sive conjugationes in quacumque figura fiant, in aliqua materia possunt concludere verum, et in alia falsum, et propter hoc dicuntur inutiles. Verbi gratia : De ambabus negativis in prima figura aliquando concluditur verum sic : Nullus homo est lapis; nullus asinus est homo; ergo nullus asinus est lapis. Aliquando concluditur falsum sic, nullus homo est lapis; nulla margarita est homo; ergo nulla margarita est lapis; falsa est

Digitized by Microsoft®

sion est fausse, parce que toute perle est pierre. La même chose peut se rencontrer dans la seconde et la troisième figure. De cet assemblage et des trois autres inutiles on déduit cette règle générale. Dans toute figure, de trois pures négatives particulières indéfinies et singulières il ne résulte aucune conséquence. Les assemblages inutiles qui parfois ne se trouvent pas dans toutes les figures, mais seulement dans quelques-unes, sont au nombre de deux. Il y en a un qui convient à la première et à la troisième figure, quand la mineure est négative. Le second convient à la première et à la seconde figure, quand la majeure est particulière, et il s'en déduit deux règles générales savoir : dans la première et la troisième figure, quand la mineure est négative, il n'y a aucune conséquence. Il faut observer que dans la première figure on doit entendre ici les syllogismes directement concluants. Car il y a dans cette figure deux modes de syllogismes concluants indirectement, dans lesquels la mineure est négative, et ce ne sont pas néanmoins des assemblages inutiles. Seconde règle. Dans la première et la seconde règle, quand la majeure est particulière, il n'y a aucune conséquence. De même dans la première figure on entend les syllogismes directement concluants. Il y a encore deux autres règles générales dont voici la première : si l'une des prémisses est négative, la conclusion est aussi négative. La seconde est celle-ci : si l'une des prémisses est particulière, la conclusion est aussi particulière. La raison de cela c'est que, comme il a été dit, le grand extrême se trouve dans le petit dans la conclusion en vertu du moyen, c'est-à-dire en tant qu'il se trouve dans le moyen dans la majeure et que le moyen se trouve dans le petit extrême dans la mineure, soit que l'on prenne d'une autre manière l'inhérence de ces termes, comme il se fait dans les autres figures, de telle manière que le moyen se trouve dans quelqu'un des

---

conclusio, quia omnis margarita est lapis. Et sic potest fieri in secunda et tertia figura. De hac et de tribus dictis inutilibus conjugationibus datur una regula generalis, scilicet : In omnibus figuris ex puris negativis particularibus indefinitis et singularibus nihil sequitur. Inutiles vero conjugationes, quæ aliquando non sunt in omnibus figuris, sed in aliquibus sunt duæ. Una est quæ convenit primæ et tertiæ figuræ, scilicet quando minor propositio est negativa. Secundo vero convenit primæ et secundæ figuræ, scilicet quando major propositio est particularis, et de eis dantur regulæ generales, scilicet in prima et tertia figura minori existente negativa, nihil sequitur. Notandum quod in prima figura hic debet intelligi de syllogismis directe concludentibus. Nam sunt in ea duo modi syllogismorum indirecte concludentes, in quibus minor est negativa, nec tamen sunt inutiles conjugationes. Secunda regula : In prima et secunda figura majori existente particulari, nihil sequitur. Et similiter in prima intelligitur de concludentibus directe. Dantur autem aliæ duæ regulæ generales, quarum prima est : Si altera præmissarum est negativa, etiam conclusio est negativa. Secunda est : Si altera præmissarum fuerit particularis, conclusio erit particularis. Causa est, ut enim dictum est, major extremitas inest minori in conclusione in virtute medii, in quantum scilicet inest medio in majori propositione, et medium inest minori extremitati in minori propositione, sive alio modo sumatur inhærentia dictorum terminorum, sicut fit in aliis figuris eo modo quo me-

Digitized by Microsoft ®

extrêmes, ou *vice versâ*, un des extrêmes se trouvera dans l'autre. Mais si l'une des prémisses est particulière, le moyen doit se trouver dans l'extrême ou l'extrême dans le moyen d'une manière particulière. Donc la conclusion qui dit que l'extrême doit se trouver dans l'extrême, sera particulière. Cela suffit pour les syllogismes affirmatifs relativement à la seconde règle. Quant aux syllogismes négatifs, la conclusion se fait de la même manière en vertu du moyen. En effet, si le moyen se trouve dans un des extrêmes, et s'il est exclu de l'autre, il faut nécessairement que l'extrême soit exclu de l'extrême, et de cette manière la conclusion sera négative : voilà pour la première règle. Dans les mêmes syllogismes, si le moyen se trouve d'une manière particulière dans un extrême ou en est exclu de la même manière, il s'ensuit nécessairement que l'extrême est exclu de l'extrême d'une manière particulière, et ainsi la conclusion sera particulière négative. Donc les règles qui ont été établies sont vraies.

CHAPITRE VI.

Des syllogismes de la première figure concluant directement, et des syllogismes de la seconde figure.

Nous allons parler maintenant des syllogismes utiles, et d'abord de ceux qui sont dans la première figure au nombre de quatre. Le premier a lieu lorsque la majeure et la mineure sont universelles affirmatives, et qu'il suit une conclusion universelle affirmative de cette manière en nous servant de termes transcendants. Tout B est A, tout C est B, donc tout C est A. Ce syllogisme se prouve par ce principe *dici de omni*. Ainsi que nous l'avons dit, *dici de omni* a lieu quand

---

dium inerit alicui extremitati, vel e converso, una extremitas inerit alteri. Sed si aliqua præmissarum fuerit particularis, debet medium inesse extremitati, vel extremitas in medio particulariter. Ergo conclusio quæ dicit extremitatem inesse extremitati, erit particularis. Et hoc in syllogismis affirmativis sufficit quantum ad secundam regulam. In syllogismis autem negativis eodem modo virtute medii concluditur. Si enim medium uni extremitati inest, et e converso ab altera removetur, necesse est extremitatem ab extremitate removeri, et sic erit conclusio negativa, et hoc quantum ad primam regulam. In eisdem etiam syllogismis, si medium particulariter inerit vel e converso, vel particulariter removeatur ab aliqua extremitate vel e converso, necessario sequitur extremitatem ab extremitate particulariter removeri, et sic conclusio erit particularis negativa. Veræ itaque sunt regulæ prædictæ, etc.

CAPUT VIII.

De syllogismis primæ figuræ directe concludentibus, et de syllogismis secundæ figuræ.

Nunc dicendum est de syllogismis utilibus. Et primo de his qui sunt in prima figura, hi autem sunt quatuor. Primus est quando major et minor propositiones sunt universales affirmativæ, et sequitur conclusio universalis affirmativa sic, ponendo in terminis transcendentibus. Omne B est A, omne C est B, ergo omne C est A. Probatur autem syllogismus per hoc principium quod est dici de omni : ut enim dictum est, dici de omni est, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non di-

Digitized by Microsoft®

il n'y a rien à prendre dans le sujet dont ne se dise pas le prédicat. Or il en est ainsi dans l'exemple proposé, donc, etc... Etablissons-le maintenant en termes significatifs, soit animal pour B, substance pour A, homme pour C, posons ainsi le syllogisme : Tout animal est substance, tout homme est animal, donc tout homme est subslance; il est certain que si cette proposition est vraie, tout animal est substance, il n'y a rien à prendre dans animal dont ne se dise pas substance : si donc tout homme est animal, tout homme se trouve alors dans animal; il doit donc être pris ainsi, comme substance se dit d'animal, elle se dira de même de l'homme. Le second mode a lieu quand d'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative on tire une conclusion universelle affirmative, de cette manière : Nul B n'est A, tout C est B, donc nul C n'est A, on le prouve par l'autre principe *dici de nullo*. On le met ainsi en termes significatifs : soit B animal, A pierre, C homme; si en effet nul animal n'est pierre, il n'y aura rien à prendre dans animal dont pierre ne soit pas exclu. En effet comme tout qui est un signe universel affirmatif est distributif, et distribue affirmativement pour chaque chose contenue dans ce à quoi il est joint, de même aussi *nullus* nul distribue négativement pour chacune de ces choses. Le troisième mode c'est quand d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière affirmative on tire une conclusion particulière affirmative de cette manière : tout B est A, quelque C est B, donc quelque C est A, on le prouve par *dici de omni*. Le quatrième mode se présente quand d'une majeure universelle négative et d'une mineure particulière affirmative on tire une conclusion particulière négative, de cette manière : nul B n'est A, quelque C est B, donc quelque C n'est pas A, on le prouve par *dici*

---

catur prædicatum; sic enim in proposito est, ergo, etc. Ponamus ergo in terminis significativis, et sit B animal, A vero substantia, C autem sit homo; fiat ergo syllogismus sic : Omne animal est substantia, omnis homo est animal; ergo omnis homo est substantia, certum est quod si ista est vera : Omne animal est substantia, nihil erit sumere sub animali de quo non dicatur substantia; si ergo omnis homo est animal, tunc omnis homo est sub animali; debet ergo sumi, sicut substantia prædicatur de animali, ita prædicabitur de homine. Secundus modus est, quando ex majori universali negativa, et ex minori universali affirmativa, concluditur universalis negativa sic : Nullum B est A, omne C est B, ergo nullum C est A, et probatur per alterum principium quod est dici de nullo. In terminis autem significativis ostenditur sic : Sit B animal, A vero lapis, C autem sit homo, si enim nullum animal est lapis; nihil erit sumere sub animali, a quo non removeatur lapis. Sicut enim omnis quod est signum universale affirmativum, est distributivum, et distribuit affirmative pro singulis contentis sub eo cui jungitur; ita etiam nullus pro singulis talibus distribuit negative. Tertius modus est, quando ex majori universali affirmativa, et ex minori particulari affirmativa concluditur particularis affirmativa sic : Omne B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C est A, et probatur per dici de omni. Quartus modus est, quando ex majori universali negativa, et minori particulari affirmativa concluditur particularis negativa sic, nullum B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C non est A. Et probatur per dici de nullo. Sciendum,

Digitized by Microsoft®

de nullo. Il faut savoir que quoique ces deux derniers syllogismes puissent se prouver par *dici de omni* et par *dici de nullo*, comme il a été dit, néanmoins Aristote dans son livre I *Priorum* les ramène aux deux premiers modes où se conservent plus véritablement *dici de omni* et *dici de nullo* à cause de l'universalité de leur mineure, et c'est ce que nous ferons à la fin de tous. La seconde figure a quatre modes. Le premier se forme d'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative, d'où l'on tire une conclusion universelle négative, de cette manière : nul B n'est A, tout C est A, donc nul C n'est B. On ne peut montrer dans ce syllogisme *dici de nullo*, parce que dans B auquel est joint le signe universel nul on ne prend rien d'où le sujet puisse être exclu, et par conséquent pour qu'il soit prouvé par *dici de nullo*, il faut le ramener au second mode de la première figure, ce qui peut se faire de deux manières, ou par la simple conversion de la majeure en disant, nul A n'est B, tout C est A, donc nul C n'est B. Et aussi par le troisième principe dont nous avons parlé qui étoit que lorsque de l'opposé du conséquent se déduit l'opposé de l'antécédent, la première conséquence est bonne. Il faut savoir que tout syllogisme est une certaine conséquence dans laquelle les deux prémisses sont l'antécédent et la conclusion le conséquent, d'où il suit que si de l'opposition de la conclusion avec l'une des prémisses on déduit l'opposition de l'autre prémisse dans l'ordre où se conserve *dici de omni* ou *dici de nullo*, la première conséquence ou le syllogisme seront bons. Car dans l'exemple proposé, le conséquent ou la conclusion est, nul C n'est B, où il y a deux opposés, savoir le contraire et la contradiction. Prenons son contraire, tout C est B, prenons aussi la majeure du susdit syllogisme, nul B n'est A, et que l'oppo-

---

quod licet isti duo ultimi syllogismi probari possint per dici de omni et per dici de nullo, ut dictum est; tamen Philosophus, I *Priorum*, reducit eos ad duos modos primos, in quibus verius salvatur dici de omni et dici de nullo, propter universalitatem minoris propositionis eorum, et hoc faciemus in fine omnium. Secunda figura quatuor habet modos. Primus constat ex majori universali negativa et minori universali affirmativa, ex quibus sequitur conclusio universalis negativa sic : Nullum B est A, omne C est A, ergo nullum C est B. In isto enim syllogismo non potest ostendi dici de nullo, quia sub B cui jungitur signum universale, scilicet nullum, nihil sumitur a quo possit removeri subjectum, et ideo ad hoc quod probetur per dici de nullo, reducatur ad secundum modum primæ figuræ, hoc autem dupliciter potest fieri, vel per conversionem majoris simpliciter, ut dicatur sic, nullum A est B, omne C est A, ergo nullum C est B. Et propter etiam per tertium principium supradictum quod erat, quando ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis, prima consequentia est bona. Sciendum, quod omnis syllogismus est quædam consequentia, in qua antecedens sunt ambæ præmissæ, consequens vero est conclusio, unde si ex opposito conclusionis cum altera præmissarum, infertur oppositum alterius præmissæ in ordinatione in qua solvatur dici de omni, vel dici de nullo, prima consequentia seu syllogismus erit bonus. Sic enim in proposito. Consequens enim sive conclusio est, nullum C est B, quæ duo habent opposita, scilicet contrarium et contradictio; sumatur ejus contrarium, scilicet, omne C est B; sumatur modo major prædicti syllogismi, scilicet, nullum B est A, et opposita

Digitized by Microsoft®

sée contraire de la conclusion devienne la mineure de cette manière : nul B n'est A, tout C est B, donc nul C n'est A, ce syllogisme est dans le second mode de la première figure, et de l'opposé du conséquent ou de la conclusion se déduit celle-ci, nul C n'est A qui est l'opposée de l'une des prémisses, c'est-à-dire de la mineure, parce qu'elle est contraire à la mineure du premier syllogisme qui étoit tout C est A; donc de l'opposé du conséquent avec une des prémisses se déduit l'opposé de l'autre prémisse, donc la première conséquence ou le syllogisme étoit bon. Le second mode a lieu quand de la majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle négative on tire une conclusion universelle négative, de cette manière : tout B est A, nul C n'est A, donc nul C n'est B; ce syllogisme se ramène au second mode de la première figure par la simple conversion de la mineure et par la transposition des prémisses, de façon que celle qui étoit la majeure devienne la mineure de cette manière. Nul A n'est C, tout B est A, donc nul B n'est C. La majeure de ce syllogisme est celle en laquelle a été convertie la mineure du premier syllogisme qui étoit, nul C n'est A. Par le troisième principe, c'est-à-dire par le syllogisme conversif on peut ramener cette argumentation au premier mode de la première figure de cette manière. Prenons la proposition contraire à la conclusion qui est, tout C est B et faisons ainsi la mineure, tout B est A, tout C est B, donc tout C est A. La conclusion de se second syllogisme, tout C est A est contraire à celle-ci, nul C n'est A, qui étoit la mineure de l'opposé du conséquent. Le troisième mode se reconnoît quand d'une majeure universelle négative, et d'une mineure particulière affirmative on tire une conclusion particulière négative, de la manière suivante : nul B n'est A, quelque C est A, donc quelque C

---

contraria conclusionis fiat minor, et dicatur sic : Nullum B est A, omne C est B, ergo nullum C est A. Iste syllogismus est in secundo modo primæ figuræ, et ex opposito consequentis seu conclusionis infertur illa, nullum C est A, quæ est opposita unius præmissæ, scilicet minoris, quia est contraria minori primi syllogismi, quæ erat, omne C est A. Ergo ex opposito consequentis cum una præmissarum infertur oppositum alterius præmissæ; prima ergo consequentia seu syllogismus fuit bonus. Secundus modus constat ex majori universali affirmativa, et minori universali negativa ex quibus sequitur conclusio universalis negativa sic : Omne B est A, nullum C est A, ergo nullum C est B. Iste syllogismus reducitur ad secundum modum primæ figuræ per conversionem minoris simpliciter et per transpositionem præmissarum, ut scilicet ista quæ erat major, fiat minor sic : Nullum A est C, omne B est A, ergo nullum B est C. Major istius syllogismi fuit illa in qua conversa fuit minor primi syllogismi, quæ erat, nullum C est A. Per tertium vero principium seu per syllogismum conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ sic, sumatur propositio contraria conclusioni quæ est, omne C est B, et fiat minor sic : Omne B est A, omne C est B, ergo omne C est A. Hæc autem quæ concluditur in isto secundo syllogismo, scilicet omne C est A, est contraria huic, nullum C est A, quæ erat minor ex opposito consequentis. Tertius modus est, quando ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concluditur particularis negativa sic : Nullum B est A, quoddam C est A, ergo quoddam C non est B. Hic reducitur

Digitized by Microsoft®

n'est pas B. Le syllogisme se ramène au quatrième mode de la première figure par la simple conversion de la majeure. Nul A n'est B, quelque C est A, donc quelque C n'est pas B. Il se ramène par le syllogisme conversif au second mode de la première figure. En effet, l'opposé de la conclusion qui est, quelque C n'est pas B, et celui-ci tout C est B. On fera donc la mineure de cette manière, nul B n'est A, tout C est B, donc nul C n'est A, laquelle est l'opposée de la mineure du premier syllogisme qui étoit quelque C est A. Le quatrième mode a lieu quand d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière négative on tire une conclusion particulière négative de cette manière : tout B est A, quelque C n'est pas A, donc quelque C n'est pas B. Ce syllogisme peut être ramené par la conversion des prémisses, car la majeure, qui est universelle affirmative, ne peut se convertir qu'en une particulière affirmative, et la mineure est particulière. Or, comme nous l'avons dit, il n'y a pas de conséquence de plusieurs particulières. Il se ramène donc par le syllogisme appelé quelquefois *per impossibile*, comme ont été réduits les trois autres syllogismes exposés plus haut, et il se ramène au premier mode de la première figure. En effet, l'opposé de la conclusion qui étoit, quelque C n'est pas B, est celui-ci tout C est B, qu'on fasse donc ainsi la mineure ; tout B est A, tout C est B, donc tout C est A. Or c'est là l'opposée de la mineure qui étoit, quelque C n'est pas A. Tel est ce qui concerne le syllogisme de la première et de la seconde *figure*.

---

ad quartum modum primæ figuræ per conversionem majoris simpliciter. Nullum A est B, quoddam C est A ; ergo quoddam C non est B. Reducitur autem per syllogismum conversivum ad secundum modum primæ figuræ. Oppositum enim conclusionis quod est, quoddam C non est B, est istud, omne C est B, et fiat minor sic, nullum B est A, omne C est B, ergo nullum C est A, quæ est opposita minoris syllogismi primi, quæ erat, quoddam C est A. Quartus modus est, quando ex majori universali affirmativa, et ex minori particulari negativa concluditur particularis negativa sic : Omne B est A, quoddam C non est A, ergo quoddam C non est B. Iste syllogismus potest reduci per conversionem præmissarum, major enim quæ est universalis affirmativa, non potest converti nisi in particularem affirmativam, et minor est particularis. Ex pluribus autem particularibus, ut dictum est, nihil sequitur ; reducitur ergo per syllogismum quod aliquando vocatur per impossibile, sicut reducti fuerunt cæteri tres syllogismi supradicti, et reducitur ad primum modum primæ figuræ. Oppositum enim conclusionis, quæ erat, quoddam C non est B, istud, omne C est B, quod fiat minor sic : Omne B est A, omne C est B, ergo omne C est A. Hæc autem est opposita minoris quæ erat, quoddam C non est A. Et sic patet de syllogismo primæ et secundæ figuræ.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE VII.

Des syllogismes de la troisième figure, et de la réduction de tous les syllogismes aux deux premiers modes de la première figure.

La troisième figure a six modes. Le premier a lieu lorsque d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle affirmative on déduit une conclusion particulière affirmative de cette manière ; Tout B est A, tout B est C, donc quelque C est A. Ce syllogisme se ramène de cette manière au troisième mode de la première figure par la conversion *per accidens* de la mineure : Tout B est A, quelque C est B, donc quelque C est A. On le ramène au second mode de la première figure par le syllogisme conversif. Prenons, en effet, l'opposé de la conclusion qui est, nul C n'est A, et faisons ainsi la majeure : Nul C n'est A, tout B est C, donc nul B n'est A ; or c'est là la contraire de la majeure du premier syllogisme, qui étoit, tout B est A. Il faut savoir que dans la réduction par le syllogisme conversif il y a cette différence entre les syllogismes de la seconde et de la troisième figure : dans les syllogismes de la seconde figure, de l'opposé de la conclusion on fait la mineure et on déduit l'opposé de la mineure, tandis que dans les syllogismes de la troisième figure, de l'opposé de la conclusion on fait la majeure et on déduit l'opposé de la majeure. Le second mode se connoît lorsque d'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative découle une conclusion particulière négative de la manière suivante : nul B n'est A, tout B est C, donc quelque C n'est pas A. On ramène ainsi cette argumentation au quatrième mode de la première figure par la conversion *per acci-*

CAPUT VII.

De syllogismis tertiæ figuræ, et de reductione omnium syllogismorum ad duos primos modos primæ figuræ.

Tertia vero figura sex habet modos. Primus constat ex majori universali affirmativa, et ex minori universali affirmativa, ad quas sequitur conclusio particularis affirmativa sic : Omne B est A, omne B est C, ergo quoddam C est A. Iste syllogismus per conversionem minoris per accidens reducitur ad tertium modum primæ figuræ sic : Omne B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C est A. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ. Sumatur enim oppositum conclusionis quod est, nullum C est A, et fiat major sic : Nullum C est A, omne B est C, ergo nullum B est A. Hæc autem est contraria majoris primi syllogismi, quæ erat, omne B est A. Sciendum quod in reductione per syllogismum conversivum hæc differentia est inter syllogismos secundæ et tertiæ figuræ. Nam in syllogismis secundæ figuræ ex opposito conclusionis fit minor propositio, et infertur oppositum minoris propositionis, in syllogismis vero tertiæ figuræ ex opposito conclusionis fit major propositio, et infertur oppositum majoris propositionis. Secundus modus constat ex majori universali negativa, et ex minori universali affirmativa, ad quas sequitur conclusio particularis negativa sic : Nullum B est A, omne B est C, ergo quoddam C non est A. Hæc per conversionem minoris per accidens reducitur ad quartum modum primæ figuræ

Digitized by Microsoft®

dens de la mineure; nul B n'est A, quelque C est B, donc quelque C n'est pas A. Mais par le syllogisme conversif on la ramène au premier mode de la première figure en prenant l'opposé de la conclusion et en faisant ainsi la majeure : tout C est A, tout B est C, donc tout B est A. Cette conclusion est contraire à la majeure du premier syllogisme. Le troisième mode se compose d'une majeure particulière affirmative et d'une mineure universelle affirmative d'où découle une conclusion particulière affirmative, de cette manière : quelque B est A, tout B est C, donc quelque C est A. On ramène cela par conversion au troisième mode de la première figure en convertissant simplement la majeure et en transportant les propositions de la manière suivante : tout B est C, quelque A est B, donc quelque A est C; on le ramène ainsi au second mode de la première figure par le syllogisme conversif : nul C n'est A, tout B est C, donc nul B n'est A; cette conclusion est la contradictoire de la majeure, qui étoit quelque B est A. Le quatrième mode vient d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière affirmative suivies de cette manière d'une conclusion particulière affirmative : tout B est A, quelque B est C, donc quelque C est A. On ramène ainsi cette argumentation au troisième mode de la première figure par la conversion de la mineure : tout B est A, quelque C est B, donc quelque C est A. Par le syllogisme conversif on la ramène au quatrième mode de la première figure de cette manière : nul C n'est A, quelque B est C, donc quelque B n'est pas A. Cette conclusion est la contradictoire de la majeure du premier syllogisme, qui étoit, tout B est A. Le cinquième mode provient d'une majeure particulière négative et d'une mineure universelle affirmative suivies de cette manière d'une conclusion particulière négative. Quelque B n'est pas A, tout B est C, donc quelque C n'est pas A. Cette ar-

---

sic : Nullum B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C non est A. Sed per syllogismum conversivum reducitur ad primum modum primæ figuræ si accipiatur oppositum conclusionis, et fiat major sic : Omne C est A, omne B est C, ergo omne B est A. Hæc conclusio est contraria majori primi syllogismi. Tertius modus constat ex majori particulari affirmativa et minori universali affirmativa, ex quibus sequitur conclusio particularis affirmativa sic : Quoddam B est A, omne B est C, ergo quoddam C est A. Hæc per conversionem reducitur ad tertium modum primæ figuræ convertendo majorem simpliciter et transponendo propositiones sic : Omne B est C, quoddam A est B, ergo quoddam A est C, per syllogismum vero conversivum reducitur ad secundum modum primæ figuræ sic: Nullum C est A, omne B est C, ergo nullum B est A. Hæc conclusio est contradictoria majoris, quæ erat, quoddam B est A. Quartus modus constat ex majori universali affirmativa et minori particulari affirmativa concludentibus particularem affirmativam sic : Omne B est A, quoddam B est C, ergo quoddam C est A. Hæc per conversionem minoris reducitur ad tertium modum primæ figuræ sic : Omne B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C est A. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad quartum primæ sic : Nullum C est A, quoddam B est C, ergo quoddam B non est A. Hæc conclusio est contradictoria majoris primi syllogismi, quæ erat, omne B est A. Quintus modus constat ex majori particulari negativa et minori universali affirmativa concludentibus particularem negativam sic : Quoddam B non est A, omne B est C, ergo quoddam C non est

Digitized by Microsoft®

gumentation ne peut se ramener par conversion, parce que sa majeure étant particulière négative ne peut se convertir, et la mineure se convertit en particulière. Or on ne peut rien conclure de simples particulières. Mais par le syllogisme conversif on la ramène ainsi au premier mode de la première figure : tout C est A, tout B est C, donc tout B est A, et c'est là la contradictoire de la majeure du premier syllogisme qui étoit, quelque B n'est pas A. Le sixième mode provient d'une majeure universelle négative et d'une mineure particulière affirmative suivies d'une conclusion particulière négative, de cette manière : Nul B n'est A, quelque B est C, donc quelque C n'est pas A. Cette argumentation se ramène ainsi par la conversion de la mineure au quatrième degré de la première figure, nul B n'est A, quelque C est B, donc quelque C n'est pas A. Elle se ramène par le syllogisme conversif au troisième mode de la première figure. Tout C est A, quelque B est C, donc quelque B est A, et c'est là la contradictoire de la majeure du premier syllogisme qui étoit nul B n'est A. Tel est l'exposé des syllogismes à conclusion directe dans toutes les figures et de leurs preuves. Aristote ramène tous les syllogismes à deux universels de la première figure. C'est pourquoi par le syllogisme conversif il ramène le troisième mode de la première figure au second mode de la seconde figure, et le quatrième mode de la même première figure au premier de la seconde, or ceux-ci sont ramenés à deux modes universels de la première figure, comme il a été dit. Donc tous sont ramenés à deux modes universels de la première figure dans lesquels se conservent parfaitement *dici de omni* et *dici de nullo*. Que ces deux modes de la première figure soient ramenés aux universels de la seconde, comme au troisième de la première figure, on le prouve

---

A. Hæc non potest reduci per conversionem, quia major ejus non potest converti cum sit particularis negativa, minor vero convertitur in particularem. Ex puris autem particularibus nihil sequitur. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad primum primæ sic : Omne C est A, omne B est C, ergo omne B est A, et hæc est contradictio majoris primi syllogismi quæ erat, quoddam B non est A. Sextus modus constat ex majori universali negativa et minori particulari affirmativa concludentibus particularem negativam sic : Nullum B est A, quoddam B est C, ergo quoddam C non est A. Hæc per conversionem minoris reducitur ad quartum primæ sic : nullum B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C non est A. Per syllogismum vero conversivum reducitur ad tertium primæ sic : Omne C est A, quoddam B est C, ergo quoddam B est A, quæ est contradictoria majoris primi syllogismi, quæ erat, nullum B est A. Et sic patet de syllogismis directe concludentibus in omnibus figuris, et de eorum probationibus. Philosophus autem reduxit omnes syllogismos ad duos universales primæ figuræ. Unde tertium modum primæ figuræ reduxit per syllogismum conversivum ad secundum modum secundæ figuræ, et quartum modum ejusdem primæ figuræ reduxit per syllogismum conversivum ad primum secundæ, illi autem reducuntur ad duos modos universales primæ figuræ, ut dictum est. Omnes ergo reducuntur ad duos modos universales primæ figuræ, in quibus salvatur perfecte dici de omni et dici de nullo. Quod autem reducantur prædicti duo modi primæ figuræ ad universales secundæ, puta tertio primæ figuræ, patet sic : Omne B est A,

Digitized by Microsoft ®

de cette manière : tout B est A, quelque C est B, donc quelque C est A. L'opposé de la conclusion est, nul C n'est A, qu'on en fasse la mineure, et qu'on établisse le syllogisme dans le second mode de la seconde figure de cette manière : tout B est A, nul C n'est A, donc nul C n'est B, ce qui est l'opposée de la mineure qui étoit, quelque C est B. Le quatrième se ramène au premier; voici en effet le quatrième mode, nul B n'est A, quelque C est B, donc quelque C n'est pas A. L'opposé de la conclusion est, tout C est A; qu'on en fasse la mineure, et qu'on construise le syllogisme dans le premier degré de la seconde figure de cette manière, nul B n'est A, tout C est A, donc nul C n'est B. On voit donc de quelle manière tous les syllogismes se ramènent à deux modes universels de la première figure.

CHAPITRE VIII.

Des syllogismes à conclusion indirecte et de leur réduction.

Il nous reste maintenant à parler des syllogismes à conclusion indirecte. Il y a conclusion indirecte quand le petit extrême se dit du grand dans la conclusion. Ces syllogismes sont au nombre de dix; cinq sont dans la première figure, deux dans la seconde et trois dans la troisième. Il faut savoir que tout syllogisme qui présente une conclusion par laquelle il peut être converti, peut également en avoir une autre en laquelle il soit converti. Toutes les conclusions de ces syllogismes étant susceptibles d'être converties, à l'exception des particulières négatives, il s'ensuit que tous ces syllogismes pourront avoir une conclusion indirecte. Il y en a trois de ce genre dans la première figure, savoir, le premier, le second et le troisième mode; il y

---

quoddam C est B, ergo quoddam C est A. Oppositum conclusionis est, nullum C est A, quæ fiat minor, et fiat syllogismus in secundo secundæ figuræ sic : Omne B est A, nullum C est A, ergo nullum C est B, quæ est opposita minoris, quæ erat, quoddam C est B. Quartus vero reducitur ad primum. Est enim quartus modus sic : Nullum B est A, quoddam C est B, ergo quoddam C non est A. Oppositum conclusionis est, omne C est A, quæ fiat minor, et fiat syllogismus in primo secundæ figuræ sic : Nullum B est A, omne C est A, ergo nullum C est B. Patet ergo qualiter omnes syllogismi reducantur ad duos modos universales primæ figuræ.

CAPUT VIII.

De syllogismis indirecte concludentibus, et de reductione ipsorum.

Restat nunc dicere de syllogismis indirecte concludentibus. Est autem indirecte concludere minorem extremitatem prædicari de majori in conclusione. Tales autem syllogismi sunt numero decem, quinque enim sunt in prima figura, duo in secunda figura, et tres in tertia figura. Sciendum quod omnis syllogismus concludens aliquam conclusionem quo converti potest, etiam potest concludere illam in quam convertitur. Cum ergo omnes conclusiones dictorum syllogismorum possunt converti, exceptis particularibus negativis, omnes tales syllogismi poterunt concludere indirecte. Tales autem in prima figura sunt tres, scilicet primus modus, secundus et

Digitized by Microsoft®

en a deux dans la seconde, savoir, le premier et le second; il y en a trois dans la troisième, savoir, le premier, le troisième et le quatrième. Qu'on introduise dans la première figure deux modes, qui sont contre les deux principes ou les règles données dans la première figure. Car ils ont tous deux la mineure négative, ce qui est contraire à cette règle. Dans la première figure, quand la mineure est négative, il n'y a pas de conclusion, et l'un des deux a la majeure particulière contre l'autre règle. Or les savants modernes, entre autres Boëce, en omettant cinq, c'est-à-dire ceux de la seconde et de la troisième figure, n'ont parlé que des cinq de la première figure. Le premier est formé d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle affirmative, suivies d'une conclusion indirecte particulière affirmative, de cette manière, tout B est A, tout C est B, donc quelque A est C. Or il se ramène au premier mode de la première figure, en convertissant la conclusion particulière en universelle. Le second est formé d'une majeure universelle négative et d'une mineure universelle affirmative, suivies d'une conclusion indirecte universelle négative, de cette manière : nul B n'est A, tout C est B, donc nul A n'est C. Il se ramène au second mode de la première figure par une conversion simple de la conclusion. Le troisième mode se forme d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure particulière affirmative, suivies d'une conclusion indirecte particulière affirmative, de cette manière : tout B est A, quelque C est B, donc quelque A est C ; il se ramène au troisième mode de la première figure par une simple conversion de la conclusion. Le quatrième mode se forme d'une majeure universelle affirmative et d'une mineure universelle négative, suivies d'une conclusion indirecte particulière négative, de cette manière, tout B est A, nul C n'est B, donc quelque A n'est pas C. Il se ramène au quatrième mode de la

---

tertius. In secunda sunt duo, scilicet primus et secundus. In tertia sunt tres, scilicet primus, et tertius, et quartus. Adducantur autem in prima figura duo modi, qui sunt contra duo principia sive regulas datas in prima figura. Nam ambo habent minorem negativam, quod est contra illam regulam : In prima figura minori existente negativa*, nihil sequitur. Et alter eorum habet majorem particularem contra aliam regulam. Doctores autem moderni, scilicet Boetius, prætermissis quinque, scilicet secundæ et tertiæ figuræ, de solis quinque primæ figuræ fecerunt mentionem. Quorum primus constat ex majori universali affirmativa, et minori universali affirmativa concludentibus indirecte particularem affirmativam sic : Omne B est A, omne C est B, ergo quoddam A est C. Reducitur autem ad primum primæ, si conclusio particularis convertatur in universalem. Secundus constat ex majori universali negativa, et minori universali affirmativa, concludentibus indirecte universalem negativam sic : Nullum B est A, omne C est B, ergo nullum A est C. Reducitur ad secundum primæ, conversa conclusione simpliciter. Tertius modus constat ex majori universali affirmativa et minori particulari affirmativa concludentibus indirecte particularem affirmativam sic : Omne B est A, quoddam C est B, ergo quoddam A est C. Reducitur ad tertium primæ, conversa conclusione simpliciter. Quartus modus constat ex majori universali affirmativa et minori universali negativa concludentibus indirecte particularem negativam sic : Omne B est A, nullum C est B, ergo

Digitized by Microsoft®

première figure par la conversion de la mineure par accident, et de la mineure simplement, et par la transposition des propositions, de sorte que de la mineure se fasse la majeure, et *vice versa* de cette manière : nul B n'est C, quelque A est B, donc quelque A n'est pas C. Le cinquième mode se forme d'une majeure particulière affirmative et d'une mineure universelle négative, suivies d'une conclusion indirecte particulière négative, de cette façon : quelque B est A, nul C n'est B, donc quelque A n'est pas C. Il se ramène au quatrième mode de la première figure par la conversion simple de chacune des propositions, et par leur transposition de la manière suivante : nul B n'est C, quelque A est B, donc quelque A n'est pas C. Voilà ce qui concerne les syllogismes à conclusion indirecte. Pour mieux se ressouvenir de ces syllogismes, on a imaginé les vers suivants :

Barbara, celarent, darii, ferio, baralipton,
Celantes, dabitis, fapesmo, frisesomorum,
Cæsare, camestres, festino, baroco, darapti,
Felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.

On les explique ainsi. Il y a dans ces vers dix-neuf manières de dire dix-neuf ou mots qui se rapportent à dix-neuf modes de syllogismes suivant leur ordre respectif, savoir, neuf modes de la première figure, dont quatre sont à conclusion directe et cinq à conclusion indirecte, quatre de la seconde figure, et six de la troisième figure. Tous ces mots sont des trissylabes dont la première syllabe désigne la majeure, la seconde la mineure, la troisième la conclusion. Les syllabes de plus qui se trouvent dans quelques mots ne sont pas nécessaires, elles ne sont là que pour la mesure. Or, dans ces syllogismes il y a quatre voyelles, A, E, I, O, qui signifient A l'universelle affirmative, E l'universelle négative, I la particulière affirmative, O la particulière négative.

---

quoddam A non est C. Et reducitur ad quartum primæ, conversa majori per accidens, et minori simpliciter, et transpositis propositionibus, ut de minori fiat major et de majori minor sic : Nullum B est C, quoddam A est B, ergo quoddam A non est C. Quintus modus constat ex majori particulari affirmativa et minori universali negativa concludentibus indirecte particularem negativam sic : Quoddam B est A, nullum C est B, ergo quoddam A non est C. Et reducitur ad quartum primæ per conversionem simpliciter utriusque propositionis, et transpositis utrisque sic : Nullum B est C, quoddam A est B, ergo quoddam A non est C. Et sic patet de syllogismis indirecte concludentibus. Sciendum autem quod ad memoriter tenendum prædictos syllogismos, inventi sunt quidam versus qui taliter designantur :

Barbara, celarent, darii, ferio, baralipton,
Celantes, dabitis, fapesmo, frisesomorum,
Cæsare, camestres, festino, baroco, darapti,
Felapton, disamis, datisi, bocardo, ferison.

Quorum intellectus talis est. In his versibus sunt XIX dictiones quæ secundum ordinem suum deserviunt XIX modus syllogismorum, scilicet novem modis primæ figuræ, quatuor concludentibus directe, et quinque indirecte, et quatuor secundæ figuræ, et sex tertiæ figuræ. Omnes autem hæ dictiones sunt trisyllabæ, quorum prima syllaba deservit majori propositioni, secunda minori, tertia conclusioni. Et si in aliqua dictione inveniuntur plures syllabæ, non sunt necessariæ, sed ponuntur causa metri. In prædictis autem syllogismis sunt quatuor vocales, scilicet A, E, I, O, quæ sic significat : A significat universalem affirmativam, E universalem negativam,

Digitized by Microsoft®

C'est pourquoi *barbara*, qui se rapporte au premier mode de la première figure, a un A dans toutes ses syllabes, parce que toutes ses propositions sont universelles affirmatives. Tous ces mots commencent par ces quatre consonnes B, C, D, F. Or les quatre premiers mots qui répondent aux quatre modes de la première figure à conclusion indirecte, commencent par ces quatre consonnes. C'est pourquoi si quelques autres mots commencent par quelqu'une de ces consonnes, cela veut dire que ces syllogismes doivent être ramenés au mode de la première figure, à laquelle répond le mot qui commence par cette consonne. Par exemple : *Cæsare*, qui répond au premier mode de la seconde figure, commence par cette consonne C, et signifie que ce mode se ramène, par la conversion de la majeure, au second mode de la première figure à laquelle répond le mot qui commence par C, c'est-à-dire *celarent*, et ainsi des autres. Dans ces syllogismes on rencontre aussi quelquefois la lettre S après la voyelle, ce qui signifie que cette proposition ou conclusion à laquelle répond la syllabe doit se convertir simplement. D'autres fois on trouve P, et cela signifie que la proposition ou la conclusion à laquelle répond la syllabe, doit se convertir *per accidens*. Quelquefois on trouve la lettre M, et cela veut dire que les prémisses de ce syllogisme doivent être transposées de manière à faire la mineure de la majeure, et réciproquement. Quelquefois on trouve C, ce qui veut dire que ce syllogisme ne peut être réduit par conversion, mais seulement par le syllogisme conversif, et cela n'arrive que dans deux syllogismes, savoir, *baroco* et *bocardo*, comme on l'a dit. Il faut savoir que toutes ces règles, à l'exception de celle sur la lettre C, ne s'entendent que de la réduction des syllo-

---

I particularem affirmativam, O particularem negativam. Unde Barbara qui deservit primo modo primæ figuræ, in omnibus syllabis habet A, quia omnes ejus propositiones sunt universales affirmativæ. Omnes prædictæ dictiones incipiunt ab his quatuor consonantibus, scilicet B, C, D, F; primæ autem quatuor dictiones quæ deserviunt quatuor modis primæ figuræ directe concludentibus a prædictis quatuor consonantibus incipiunt. Unde si quæ aliæ dictiones incipiunt a quacumque harum consonantium, significat quod tales syllogismi sunt reducendi ad illum modum primæ figuræ, cui deservit dictio incipiens ab illa consonante. Verbi gratia : Cæsare quæ deservit primo modo secundæ figuræ, incipit ab ista consonante C, et significat, quod talis modus per conversionem majoris reducitur ad secundum modum primæ figuræ, cui deservit dictio incipiens a C, scilicet Celarent, et sic de singulis. In prædictis etiam syllogismis aliquando invenitur ista littera S post vocalem, et significat quod illa propositio vel conclusio, cui deservit syllaba, debet converti simpliciter. Aliquando vero invenitur P, et significat quod illa propositio vel conclusio, cui deservit syllaba, debet converti per accidens. Aliquando vero invenitur M, et significat quod præmissæ illius syllogismi debent transponi, ut de majori fiat minor, et e converso. Aliquando invenitur C, et significat quod iste syllogismus non potest reduci per conversionem, sed solum per syllogismum conversivum, et hoc solum accidit in duobus syllogismis, scilicet Baroco et Bocardo, ut dictum est. Sciendum quod prædictæ regulæ præterquam regula de littera C, intelliguntur solum de reductione syllogismorum facta per conversionem, et non de ea quæ facta est per syllogismum

Digitized by Microsoft®

gismes par conversion, et non de celle qui se fait par le syllogisme conversif. Tel est ce qui regarde les syllogismes conversifs *de inesse*.

CHAPITRE IX.

De l'invention du moyen terme pour les syllogismes de toutes les figures, tant affirmatifs que négatifs.

Cela connu, pour pouvoir plus facilement tirer une conclusion et argumenter, il est bon de savoir que toute conclusion renferme les deux extrêmes, comme il a été dit. Or tout syllogisme se compose de trois termes. Lors donc que l'on a une conclusion à tirer, pour compléter le syllogisme il faut un autre terme qu'on appelle moyen terme. Voyons comment on trouve ce moyen terme. Sur cela il faut remarquer qu'Aristote, dans son livre I. *Priorum*, se sert de trois dénominations de termes, savoir l'antécédent, le conséquent et le neutre. On appelle antécédent le terme susceptible de subjectivité, comme homme est antécédent d'animal; on appelle conséquent le terme qui peut se dire d'une autre chose, et ainsi animal est conséquent d'homme. Et comme les termes susceptibles de conversion peuvent échanger entre eux la subjectivité et la prédication, comme le propre qui peut se dire de l'espèce et l'espèce du propre, il en est de même de la définition et du défini, il s'ensuit que l'un, par rapport à l'autre, est appelé antécédent et conséquent réciproquement. Le terme neutre est celui qui n'est susceptible à l'égard d'un autre, ni de subjectivité ni de prédication, comme homme et âne qui se trouvent réciproquement dans ce cas. Il faut savoir que les modes des syllogismes à conclusion directe, comme nous l'avons dit, sont au nombre de quatorze, savoir, quatre dans la première figure,

---

conversivum. Et sic patet de syllogismis de inesse conversivis.

CAPUT IX.

De inventione medii termini syllogismis omnium figurarum tam affirmativis, quam negativis.

Scitis syllogismis, ut facilius possimus quamcumque conclusionem concludere et syllogizare, sciendum quod omnis conclusio in se continet ambas extremitates, ut dictum est : totus autem syllogismus ex tribus terminis fit. Habita ergo quacumque oratione concludenda ad complendum syllogismum, egemus uno termino, scilicet medio. Qualiter autem talis medius terminus inveniatur, videamus. Ubi nota, quod Philosophus *primo Priorum* tribus utitur nominibus terminorum, scilicet antecedente, consequente et repugnante. Dicitur autem terminus antecedens qui potest subjici, ut homo est antecedens ad animal, consequens autem dicitur terminus, qui potest de alio prædicari, et sic animal est consequens ad hominem. Et quia termini convertibiles inter se et subjici et prædicari possunt, ut proprium quod potest prædicari de specie, et species de ipso, et similiter se habet de diffinitione et diffinito, ideo unus respectu alterius, et dicitur antecedens, et dicitur consequens. Repugnans vero terminus dicitur, qui alteri subjici non potest, nec de eo prædicari, ut homo et asinus, quorum neuter de altero potest prædicari, nec sibi subjici. Sciendum quod modi syllogismorum directe concludentium, ut dictum est, sunt quatuordecim, scilicet quatuor in prima figura, qua-

Digitized by Microsoft®

quatre dans la seconde, et six dans la troisième, car je ne m'occupe pas ici de ceux qui sont à conclusion indirecte. Il y a donc dans la première figure deux modes affirmatifs à conclusion directe, savoir, le premier et le troisième, et deux négatifs, savoir, le second et le quatrième. Pour trouver le moyen terme dans les modes affirmatifs, il faut considérer un terme qui soit antécédent par rapport au prédicat, et conséquent par rapport au sujet. Par exemple, si l'on veut mettre en forme cette proposition, tout homme est substance, on a déjà le grand et le petit extrême. Le conséquent par rapport au sujet, et l'antécédent par rapport au prédicat, c'est animal. Donc il est moyen terme par ce syllogisme dans le premier mode de la première figure, de cette manière : tout animal est substance, tout homme est animal, donc tout homme est substance. Mais si la conclusion doit être celle-ci, quelque homme est substance, animal sera moyen terme dans le troisième mode de la même figure, et on fera ainsi le syllogisme : tout animal est substance, quelque homme est animal, donc quelque homme est substance. Dans les syllogismes négatifs de la même figure, on prend pour moyen terme celui qui est neutre à l'égard du prédicat, et qui est conséquent par rapport au sujet. Par exemple, si la conclusion doit être celle-ci, nul homme n'est pierre, ou quelque homme n'est pas pierre, on prendra animal pour moyen terme; car il y a répugnance entre animal et pierre, tandis qu'animal peut se dire de l'homme; on fera donc le syllogisme dans le second mode de la première figure, de cette manière, nul animal n'est pierre, tout homme est animal, donc nul homme n'est pierre. Dans le quatrième, on procédera ainsi, nul animal n'est pierre, quelque homme est animal, donc quelque homme n'est pas pierre. Voilà comment se trouve le moyen terme dans la première figure. Dans la seconde figure,

---

tuor in secunda, et sex in tertia : quia de indirecte concludentibus hic non me intromitto. In prima igitur figura sunt duo modi affirmativi directe concludentes, scilicet primus, et tertius : et duo negativi, scilicet secundus, et quartus. Ad inveniendum medium in affirmativis, considerandus est unus terminus, qui sit antecedens ad prædicatum, et consequens ad subjectum. Verbi gratia. Si debet syllogizari hæc, scilicet omnis homo est substantia, jam habetur minor et major extremitas. Consequens autem ad subjectum, et antecedens ad prædicatum est animal, ergo est medius terminus per hunc syllogismum in primo modo primæ figuræ sic. Omne animal est substantia, omnis homo est animal, ergo omnis homo est substantia; si vero debet concludi hæc, quidam homo est substantia : in tertio modo ejusdem figuræ est medius terminus animal, et fiet syllogismus sic. Omne animal est substantia, quidam homo est animal, ergo quidam homo est substantia. In syllogismis vero negativa ejusdem figuræ sumitur pro medio repugnans prædicato, et consequens ad subjectum. Verbi gratia. Si debet concludi hæc : nullus homo est lapis. Vel quidam homo non est lapis, sumatur pro medio animal. Repugnat enim animal lapidi, et potest prædicari de homine : fiat ergo syllogismus in secundo modo primæ sic. Nullum animal est lapis, omnis homo est animal, ergo nullus homo est lapis. In quarto vero sic, nullum animal est lapis, quidam homo est animal, ergo quidam homo non est lapis. Et sic patet de inventione medii termini in prima figura. In secunda autem

Digitized by Microsoft®

il y a quatre modes tous négatifs, dont le premier et le troisième ont la majeure négative et la mineure affirmative. C'est tout le contraire pour le second et le quatrième qui ont la majeure affirmative et la mineure négative, aussi le moyen terme se prend différemment de part et d'autre. C'est pourquoi dans le premier et le troisième on prend pour moyen le terme qui répugne au prédicat et qui est conséquent par rapport au sujet. Par exemple, si l'on doit avoir cette conclusion, nul homme n'est pierre, ou celle-là, quelque homme n'est pas pierre, on prendra l'un pour moyen terme, et on établira le syllogisme dans le premier mode de la seconde figure, de cette manière : nulle pierre n'est animal, tout homme est animal, donc nul homme n'est pierre. Dans le troisième mode on fera ainsi, nulle pierre n'est animal, quelque homme est animal, donc quelque homme n'est pas pierre. Dans le second et le quatrième mode on prendra pour moyen terme le conséquent ou prédicat, et ce qui répugne au sujet. Par exemple, si on veut avoir cette conclusion, nul homme n'est pierre, ou celle-ci, quelque homme n'est pas pierre, on prendra pour moyen *inanimé*, qui peut se dire de la pierre et qui répugne à l'homme, et on établira ainsi le syllogisme dans le second mode, toute pierre est inanimée, nul homme n'est inanimé, donc nul homme n'est pierre. Dans le quatrième mode on fera de cette manière : toute pierre est inanimée, quelque homme n'est pas inanimé, donc quelque homme n'est pas pierre. On voit ainsi comment se prend le moyen terme dans la seconde figure. Dans la troisième figure il y a six modes tous à conclusion particulière, dont trois sont affirmatifs, trois négatifs. Dans les afmatifs, savoir, le premier, le troisième et le quatrième, on prend pour moyen celui qui est l'antécédent des deux autres. Par exemple, si l'on doit conclure dans le premier mode, quelque animal est substance,

---

figura sunt quatuor modi omnes negativi, quorum primus et tertius habent majorem propositionem negativam, minorem vero affirmativam. Secundus autem et quartus econverso majorem habent affirmativam, minorem vero negativam, et ideo aliter utrobique sumitur medium. Unde in primo et tertio sumitur pro medio repugnans prædicato, et consequens ad subjectum. Verbi gratia. Si debet concludi ista. Nullus homo est lapis, vel illa, quidam homo non est lapis : pro medio sumatur alter, et syllogizetur in primo secundæ sic. Nullus lapis est animal, omnis homo est animal, ergo nullus homo est lapis. In tertio modo sic, nullus lapis est animal, quidam homo est animal, ergo quidam homo non est lapis. In secundo vero, et quarto modo sumatur pro medio consequens ad prædicatum et repugnans subjecto. Verbi gratia : Si debet concludi ista. Nullus homo est lapis, vel ista, quidam homo non est lapis, sumatur pro medio inanimatum, quod potest prædicari de lapide et repugnat homini, et syllogizetur in secundo modo sic : Omnis lapis est inanimatus, nullus homo est inanimatus, ergo nullus homo est lapis. In quarto modo sic : Omnis lapis est inanimatus, quidam homo non est inanimatus, ergo quidam homo non est lapis. Et sic patet de inventione medii termini in secunda figura. In tertia vero figura sunt sex modi omnes concludentes particulariter, quorum tres sunt affirmative, et tres negative. In quibus affirmativis, scilicet primo, tertio, quarto, sumitur pro medio antecedens ad utrumque. Verbi gratia : Si debet concludi hæc in primo modo, scilicet

Digitized by Microsoft®

on prendra pour moyen homme dont peuvent se dire animal et substance, et on raisonnera ainsi : tout homme est substance, tout homme est animal, donc quelque animal est substance; on raisonnera ainsi dans le quatrième : tout homme est substance, quelque homme est animal, donc quelque animal est substance. Dans les trois négatifs on prend pour moyen le terme qui répugne au prédicat et qui est antécédent du sujet. Par exemple, si l'on doit conclure, quelque animal n'est pas pierre, on prendra pour moyen homme qui répugne à pierre et duquel se dit animal, et on fera le syllogisme dans le second mode de cette manière : nul homme n'est pierre, tout homme est animal, donc quelque animal n'est pas pierre. Dans le cinquième on procédera ainsi : quelque homme n'est pas pierre, tout homme est animal, donc quelque animal n'est pas pierre. On voit par là comment se trouve le moyen dans la troisième figure. Remarquez que pour trouver tout d'abord l'antécédent et le conséquent, les termes *convertibles* peuvent être indifféremment antécédent ou conséquent, parce que définition, description et interprétation sont des termes qui se convertissent avec défini, décrit et interprété. Prenez le terme dont vous voulez trouver l'antécédent et le conséquent, définissez-le, décrivez-le ou interprétez-le, employez ensuite les règles dont nous avons parlé. Par exemple, si vous voulez avoir dans le premier mode de la première figure cette conclusion, tout ce qui court se meut, dans laquelle vous devez prendre l'antécédent du prédicat, définissez, ou décrivez, ou interprétez *se mouvoir* de cette manière : se mouvoir, c'est changer de lieu dans le temps; mais tout ce qui court change de lieu dans le temps, donc tout ce qui court se meut.

---

quoddam animal est substantia, sumatur pro medio homo, de quo animal et substantia prædicari possunt, et syllogizetur sic : Omnis homo est substantia, omnis homo est animal, ergo quoddam animal est substantia; in tertio modo sic : Quidam homo est substantia, omnis homo est animal, ergo quoddam animal est substantia : in quarto vero sic : Omnis homo est substantia, quidam homo est animal, ergo quoddam animal est substantia. In tribus vero negativis sumitur pro medio repugnans prædicato, et antecedens ad subjectum. Verbi gratia, si debet concludi hæc, quoddam animal non est lapis, sumatur pro medio homo quod repugnat lapidi, et de quo animal prædicatur, et syllogizetur etiam in secundo modo sic : Nullus homo est lapis, omnis homo est animal, ergo quoddam animal non est lapis. In quinto vero sic : Quoddam homo non est lapis, omnis homo est animal ergo quoddam animal non est lapis. In sexto autem sic : Nullus homo est lapis, quidam homo est animal, ergo quoddam animal non est lapis. Et sic patet de inventione medii in tertia figura. Notandum quod ad inveniendum cito antecedens et consequens termini convertibiles possunt esse antecedens et consequens indifferenter, quia diffinitio, et descriptio, et interpretatio sunt termini convertibiles cum diffinito, descripto et interpretato. Accipias terminum cujus vis invenire antecedens et consequens, et diffinias ipsum, vel describas, vel interpreteris, postmodum utere regulis supradictis. Verbi gratia, si vis concludere in primo modo primæ figuræ istam, omne currens movetur, ubi debes sumere antecedens ad prædicatum, diffinias vel describas, vel interpreteris moveri quod describitur sic : moveri est mutare locum in tempore, sed omne currens mutat locum in tempore, ergo omne currens movetur. Et sic potest fieri de diffinitione et inter-

Digitized by Microsoft ®

On pourra en faire autant à l'égard de la définition et de l'interprétation. Voilà comment se trouve le moyen dans les syllogismes ostensifs *de inesse*.

CHAPITRE X.

De la différence qui existe entre le syllogisme ad impossibile *et le syllogisme ostensif.*

Après avoir parlé des syllogismes ostensifs et de la manière de trouver leur moyen terme, nous allons traiter des syllogismes *ad impossibile*. Le syllogisme *ad impossibile* diffère de l'ostensif. Car le syllogisme ostensif tire une conclusion vraie de deux prémisses vraies; tandis que le syllogisme *ad impossibile* ne fait pas ainsi, mais d'une prémisse fausse il tire une conclusion évidemment fausse; ensuite, par la contradiction de la conclusion fausse, il tire de nouveau une conclusion contradictoire à la prémisse fausse. Par exemple : Supposons qu'un adversaire émette cette proposition fausse, tout homme court, j'argumenterai contre cette proposition par le syllogisme ostensif de cette manière, en prenant deux prémisses vraies et en tirant une conclusion contradictoire à la proposition susdite : Celui qui est en repos ne court pas, quelque homme est en repos, donc quelque homme ne court pas. Cette conclusion contredit la proposition de l'adversaire, qui étoit, tout homme court, et comme la sienne est fausse, la mienne se trouve vraie, et *vice versâ*. Si d'un autre côté je veux la réfuter par le syllogisme *ad impossibile*, je la prends avec une autre proposition vraie, et j'en fais les prémisses d'un syllogisme d'où je tire une conclusion évidemment fausse, je prends ensuite la contradictoire de cette conclusion fausse, et j'en déduis une autre conclusion contradictoire de la prémisse fausse, de cette manière : tout ce qui court se meut, tout homme court, donc

---

pretatione. Et sic patet de inventione medii in syllogismis de inesse ostensivis.

CAPUT X.

De differentia syllogismi ad impossibile ab ostensivo.

Dicto de syllogismis ostensivis, et de inventione medii eorum, dicendum est de syllogismis ad impossibile. Dicitur enim syllogismus ad impossibile ab ostensivo. Nam ostensivus ex duabus præmissis veris concludit conclusionem veram. Syllogismus vero ad impossibile non sic facit, sed ex altera præmissarum falsa concludit falsum evidenter. Deinde ex contradictione falsa conclusio iterum concludit contradictionem præmissæ falsæ. Verbi gratia, de utroque. Dato quod adversarius diceret hanc propositionem falsam, scilicet omnis homo currit; contra eam per syllogismum ostensivum arguo sic, quia sumo duas præmissas veras, et concludo contradictionem propositionis prædictæ sic : Nullum quiescens currit, quidam homo quiescit, ergo quidam homo non currit. Hæc conclusio contradicit propositioni adversarii, quæ erat, omnis homo currit, et quia sua est falsa, mea est vera, et e converso. Si vero volo eam reprobare per syllogismum ad impossibile, sumo eam cum altera propositione vera, et facio eas præmissas alicujus syllogismi, et concludo conclusionem falsam evidenter, et assumo contradictorium istius conclusionis falsæ, et ex ea concludo contradictoriam falsæ præmissæ sic : Omne currens movetur, omnis homo currit, ergo

Digitized by Microsoft®

tout homme se meut, mais quelque homme ne se meut pas, donc quelque homme ne court pas. De cette manière, par la fausseté de cette prémisse, je démontre la vérité de ma proposition, et par la vérité de celle-ci je démontre la fausseté de l'autre. La raison pour laquelle cette dernière conclusion du syllogisme *ad impossibile* est vraie, c'est que dans les syllogismes ordonnés dans le mode et la figure, la conclusion n'est jamais fausse, à moins que quelqu'une des prémisses ne le soit. Or on tire d'abord ostensivement une conclusion fausse, savoir, tout homme se meut. Donc la proposition de l'adversaire, tout homme court, est fausse, donc sa contradictoire, quelque homme ne court pas, qui est la dernière conclusion du syllogisme *ad impossibile* différent de l'ostensif, est vraie.

CHAPITRE XI.

Dans quels modes et dans quelles figures se font les syllogismes ad impossibile.

Nous allons dire maintenant dans quelles figures et dans quels modes peuvent se faire les syllogismes *ad impossibile*. Il faut savoir d'abord, comme on l'a dit, que la conclusion du syllogisme *ad impossibile* n'est pas la conclusion fausse qui se tire d'abord par le syllogisme ostensif, mais bien la dernière, c'est-à-dire celle qui est la contradictoire de la prémisse fausse de l'adversaire. Elle doit toujours être contradictoire et non pas contraire, parce que, comme on l'a dit plus haut dans un autre traité, la loi des contradictoires est telle que, si l'une est vraie, l'autre est fausse, mais non pas *vice versâ*. C'est pourquoi si la prémisse citée de l'adversaire est fausse, il s'ensuit toujours qu'elle est vraie si la conclusion du syllogisme *ad impossibile*

---

omnis homo movetur ; sed quidam homo non movetur, ergo quidam homo non currit. Modo ex falsitate hujus præmissæ ostendo veritatem hujus meæ propositionis, et ex istius veritate ostendo falsitatem illius. Ratio enim veritatis istius ultimæ conclusionis syllogismi ad impossibile est ; quia in syllogismis ordinatis in modo et in figura nunquam conclusio erit falsa, nisi aliqua præmissarum fuerit falsa. Concluditur autem primo ostensive conclusio falsa scilicet omnis homo movetur, aliqua ergo præmissarum fuit falsa, non mea, scilicet omne currens movetur, ergo propositio adversarii, scilicet omnis homo currit, est falsa, ergo ejus contradictoria, scilicet quidam homo non currit, quæ est ultima conclusio syllogismi ad impossibile ab ostensivo, est vera.

CAPUT XI.

De syllogismis ad impossibile, in quibus modis, et in quibus figuris fiant.

Nunc dicendum est in quibus figuris et in quibus modis syllogismi ad impossibile possunt fieri. Ubi primo sciendum, sicut dictum est, quod conclusio syllogismi ad impossibile non est illa quæ per syllogismum ostensivum primo falsæ concluditur, sed quæ ultimo concluditur, scilicet contradictoria præmissæ adversarii falsæ. Debet autem semper esse contradictoria et non contraria, quia ut supra in alio tractatu dictum est, lex contradictoriarum talis est, quod si una est vera, reliqua est falsa, et non e converso. Unde si præmissa assumpta adversarii quæ est falsa semper sequitur, si conclusio syllogismi ad impos-

Digitized by Microsoft®

est sa contradictoire. Mais si c'étoit le contraire, quelque fausse que fût celle-ci, il ne s'ensuivroit pas nécessairement que l'autre est vraie. Car deux contraires peuvent être fausses en même temps. Donc suivant ce que nous avons dit, comme il n'y a dans la première figure aucun syllogisme qui ait une de ses prémisses particulière négative, il ne pourra pas y avoir dans la première figure une conclusion *per impossibile*, mais une conclusion universelle. Mais comme dans le premier mode de la première figure les deux prémisses sont des universelles affirmatives, dont les opposées sont des particulières négatives, il ne peut conséquemment y avoir qu'une particulière négative, si on prend d'abord une majeure fausse, par exemple, tout homme est pierre, tout ce qui est susceptible de rire est homme, donc tout ce qui est susceptible de rire est pierre; mais il y quelque chose susceptible de rire qui n'est pas pierre, donc quelque homme n'est pas pierre. Si l'on prend une mineure fausse, la conséquence est la même. Exemple: Tout ce qui est susceptible de rire est homme; toute pierre est susceptible de rire. Donc toute pierre est homme, mais quelque pierre n'est pas homme, donc quelque pierre n'est pas susceptible de rire. Au contraire dans le second mode de la première figure on peut tirer une conclusion particulière affirmative, et une particulière négative de cette manière : nul homme n'est animal, tout ce qui est susceptible de rire est homme, donc rien de ce qui est susceptible de rire n'est animal; mais il y a quelque chose susceptible de rire qui est animal, donc quelque homme est animal. La particulière négative se tire ainsi : nul homme n'est pierre, toute perle est homme, donc nulle perle n'est pierre, mais quelque perle est pierre, donc quelque perle n'est pas homme. Dans le troisième mode de la première figure on tire *per impossibile* une conclusion particulière négative, et une uni-

---

sibile est sibi contradictoria quod sit vera. Si vero esset sibi contraria quantumcumque illa foret falsa, non tamen necessario sequeretur istam esse veram. Duæ enim contrariæ possunt simul esse falsæ, ut supra dictum est. Secundum ergo dicta cum in prima figura nullus syllogismus sit qui habeat aliquam præmissarum particularem negativam, conclusio in prima figura non poterit concludi per impossibile, sed universalis. Quia vero in primo modo primæ figuræ ambæ præmissæ sunt universales affirmativæ, quarum oppositæ sunt particulares negativæ, ideo in ea non potest concludi nisi particularis negativa, si sumatur primo major falsa, scilicet, Omnis homo est lapis, omne risibile est homo, ergo omne risibile est lapis; sed quoddam risibile non est lapis, ergo quidam homo non est lapis. Si sumatur minor falsa, idem sequitur sic : Omne risibile est homo, omnis lapis est risibilis, ergo omnis lapis est homo; sed quidam lapis non est homo, ergo quidam lapis non est risibilis. In secundo vero modo primæ figuræ potest concludi particularis affirmativa et particularis negativa sic, nullus homo est animal, omne risibile est homo, ergo nullum risibile est animal; sed quoddam risibile est animal, ergo quidam homo est animal; particularis negativa sic : Nullus homo est lapis, omnis margarita est homo, ergo nulla margarita est lapis; sed quædam margarita est lapis, ergo quædam margarita non est homo. In tertio vero modo primæ figuræ concluditur per impossibile particularis negativa et universalis negativa. Particularis negativa sic : Omnis homo est la-

Digitized by Microsoft®

verselle négative. La particulière négative se tire ainsi : tout homme est pierre, quelque chose susceptible de rire est homme, donc quelque chose susceptible de rire est pierre; mais rien de ce qui est susceptible de rire n'est pierre, donc quelque homme n'est pas pierre. L'universelle négative de cette manière : tout homme est animal, quelque pierre est homme, donc quelque pierre est animal; mais nulle pierre n'est animal, donc nulle pierre n'est homme. Dans le quatrième mode on tire une conclusion particulière affirmative de cette manière; nul animal n'est substance, quelque perle est animal, donc quelque perle n'est pas pierre ; mais toute perle est pierre, donc nulle perle n'est animal. Tels sont les syllogismes *ad impossibile* qui peuvent se faire dans la première figure. Ils peuvent se faire de la même manière dans les deux autres figures, de sorte que de l'opposé de la fausse conclusion se déduise l'opposé de la fausse prémisse, c'est-à-dire l'opposé de la prémisse fausse qui est son contradictoire. C'est pourquoi, comme dans le premier mode et le second de la seconde figure les prémisses sont une universelle affirmative et une universelle négative, dont les opposées sont la particulière négative et la particulière affirmative, il s'ensuit que l'on y peut tirer par le syllogisme *ad impossibile* une conclusion particulière affirmative, et une conclusion particulière négative; une particulière affirmative, en prenant une majeure fausse; une particulière négative, en prenant une mineure fausse. Il faut faire ainsi dans tous les autres modes tant de la seconde que de la troisième figure. Il faut savoir que l'universelle affirmative *per impossibile* ne peut avoir de conclusion que dans le quatrième mode de la seconde figure et dans le cinquième de la troisième, c'est-à-dire dans les modes dont on a dit plus haut qu'ils

---

pis, quoddam risibile est homo, ergo quoddam risibile est lapis; sed nullum risibile est lapis, ergo quidam homo non est lapis. Universalis negativa sic : Omnis homo est animal, quidam lapis est homo, ergo quidam lapis est animal ; sed nullus lapis est animal, ergo nullus lapis est homo. In quarto vero modo concluditur particularis affirmativa sic : Nullum animal est substantia, quidam homo est animal, ergo quidam homo non est substantia; sed omnis homo est substantia, ergo quoddam animal est substantia. Universalis vero negativa sic : Nullum animal est lapis, quædam margarita est animal, ergo quædam margarita non est lapis ; sed omnis margarita est lapis, ergo nulla margarita est animal. Et sic patet de syllogismis ad impossibile, qui possunt fieri in prima figura. Et eodem modo possunt fieri in aliis duabus figuris, ut scilicet ex opposito falsæ conclusionis inferatur oppositum falsæ præmissæ, oppositum scilicet falsæ præmissæ, quod est contradictorium ejus. Unde quia in primo modo et secundo modo secundæ figuræ præmissæ sunt universalis affirmativa et universalis negativa, quarum oppositæ sunt particularis negativa et particularis affirmativa; ergo in eis potest concludi per syllogismum ad impossibile particularis affirmativa et particularis negativa. Particularis affirmativa, si sumatur major falsa ; negativa vero si sumatur minor falsa. Et sic fiat in omnibus aliis modis tam secundæ quam tertiæ figuræ. Sciendum, quod universalis affirmativa per impossibile non potest concludi, nisi in quarto modo secundæ figuræ et in quinto tertiæ, in his videlicet modis de quibus supradictum est, quod per conversiones

Digitized by Microsoft ®

ne pouvoient se ramener aux modes de la première figure par les conversions des propositions. La raison de cela c'est que ces deux modes seuls ont une prémisse particulière négative, je veux parler des syllogismes à conclusion directe. Nous allons donner un exemple des deux manières dont on tire dans ces syllogismes une conclusion *per impossibile* universelle affirmative dans le quatrième mode de la seconde figure. Tout homme est animal, quelque chose susceptible de rire n'est pas animal, donc quelque chose susceptible de rire n'est pas homme; mais tout ce qui est susceptible de rire est homme, donc tout ce qui est susceptible de rire est animal. Pour le cinquième mode de la troisième figure. Quelque homme n'est pas animal, tout homme est susceptible de rire, donc quelque chose susceptible de rire n'est pas animal; mais tout ce qui est susceptible de rire est animal, donc tout homme est animal. Il faut remarquer qu'Aristote dans son livre *secundo Priorum* ne fait qu'une prémisse fausse dans tout mode de toute figure, et ne déduit dans chacun qu'une seule conclusion par le syllogisme *ad impossibile*, tandis que nous nous prenons dans chacun deux prémisses fausses, et nous tirons *per impossibile* la conclusion opposée à chacune. Notez bien qu'il est mieux de prendre une mineure fausse dans la première et la seconde figure, parce que ce qui se trouve par subjection dans l'opposé de la conclusion fausse se trouve de la même manière ensuite dans la conclusion du syllogisme *ad impossibile*. Par exemple dans la première figure : tout homme est animal, toute pierre est homme, donc toute pierre est animal, mais quelque pierre n'est pas animal, donc quelque pierre n'est pas homme; de cette manière pierre est sujet dans l'opposé de la conclusion fausse, et dans la dernière conclusion. Mais si on prend une majeure fausse, on peut la colorer, comme nous l'avons dit, et

---

propositionum non poterant reduci ad modos primæ figuræ. Et causa est, quia solum isti duo modi habent præmissam particularem negativam, et non alii, et dico de syllogismis directe concludentibus. Ponamus exemplum de utroque modo qualiter in eis concludatur per impossible universalis affirmativa in quarto modo secundæ figuræ sic : Omnis homo est animal, quoddam risibile non est animal, ergo quoddam risibile non est homo; sed omne risibile est homo; ergo omne risibile est animal. In quinto modo tertiæ figuræ sic : Quidam homo non est animal; omnis homo est risibilis, ergo quoddam risibile non est animal; sed omne risibile est animal, ergo omnis homo est animal. Notandum quod Philosophus, II *Priorum*, facit solum unam præmissam falsam in quolibet modo omnium figurarum, et concludit per syllogismum ad impossibile in quolibet solum unam conclusionem, et tamen nos in quolibet modo dicimus utramque falsam, et concludemus per impossibile oppositam utriusque. Notandum quod in prima et secunda figura magis congrue ponitur minor falsa, quia quod subjicitur in opposita conclusionis falsæ, subjicitur postea in conclusione syllogismi ad impossibile. Verbi gratia in prima figura sic : Omnis homo est animal, omnis lapis est homo, ergo omnis lapis est animal; sed quidam lapis non est animal; ergo quidam lapis non est homo; modo lapis est subjectum in opposita conclusionis falsæ et in conclusione ultima; si vero ponitur major falsa, colorari potest, ut dictum est, et communiter sic utimur. Patet ergo qui syllogismi ad

Digitized by Microsoft®

c'est ce qui se fait communément. On voit donc ce que c'est que les syllogismes *ad impossibile*, et dans quels modes et quelles figures ils se font.

CHAPITRE XII.

Comment les syllogismes ad impossibile *se ramènent aux syllogismes ostensifs.*

Comme tous les syllogismes *ad impossibile* se ramènent aux syllogismes ostensifs, nous allons voir comment cela se fait. Il faut savoir que les syllogismes qui se font *ad impossibile* dans la première figure, sont ostensifs dans la seconde et la troisième figure. En effet si la conclusion est l'opposée de la majeure fausse, il se fait un syllogisme ostensif dans la troisième figure de cette manière ; comme par exemple dans le premier mode de la première figure lorsqu'on tire une conclusion qui est l'opposé de la majeure. Tout homme est pierre, tout ce qui rit est homme, donc tout ce qui rit est pierre ; mais quelque chose qui rit n'est pas pierre, donc quelque homme n'est pas pierre. Cette conclusion, quelque homme n'est pas pierre, a été précédée de quatre énonciations, dont deux étoient fausses, savoir la majeure, et la conclusion de ce syllogisme ostensif : deux étoient vraies, savoir la mineure de ce syllogisme, et l'opposée de la conclusion de ces deux vraies dans la troisième figure se déduit la conclusion susdite, quelque homme n'est pas pierre, de telle façon que l'opposée de la conclusion devienne la majeure, et que la mineure du syllogisme ostensif reste mineure de cette manière : Quelque chose qui rit n'est pas pierre, tout ce qui rit est homme, donc quelque homme n'est pas pierre ; c'est là le cinquième mode de la troisième figure. Quand la conclusion est *per impossibile* l'opposé de la mineure,

---

impossibile, et in quibus modis et figuris fiant.

CAPUT XII.

De syllogismis ad impossibile, qualiter reducantur ad syllogismos ostensivos.

Et quia omnes syllogismi ad impossibile reducuntur ad syllogismos ostensivos, ideo videndum est, qualiter id fiat. Sciendum quod syllogismi qui fiunt ad impossibile in prima figura sunt ostensivi in secunda et tertia figura. Si enim concluditur opposita majoris propositionis falsæ, fit syllogismus ostensivus in tertia figura sic. Verbi gratia, in primo modo primæ figuræ quam concluditur oppositum majoris sic : Omnis homo est lapis, omne risibile est homo, ergo omne risibile est lapis; sed quoddam risibile non est lapis, ergo quidam homo non est lapis. Hanc conclusionem, scilicet quidam homo non est lapis, quatuor enuntiationes præcesserunt, quarum duæ fuerunt falsæ, scilicet major, et conclusio illius syllogismi ostensivi; duæ vero fuerunt veræ, scilicet minor illius syllogismi, et opposita conclusionis. Ex his duabus veris in tertia figura sequitur prædicta conclusio, scilicet quidam homo non est lapis; ita quod opposita conclusionis fiat major et minor syllogismi ostensivi remaneat minor sic : Quoddam risibile non est lapis, omne risibile est homo, ergo quidam homo non est lapis; hic est quintus modus tertiæ figuræ. Quando vero per impossibile concluditur oppositum minoris, fit syllogismus ostensivus in secunda figura.

Digitized by Microsoft ®

on fait un syllogisme ostensif dans la seconde figure. Par exemple, soit ce syllogisme *ad impossibile,* tout homme est animal, toute pierre est homme, donc toute pierre est animal; mais quelque pierre n'est pas animal, donc quelque pierre n'est pas homme. Retranchons les deux propositions fausses, savoir la mineure et la conclusion du syllogisme ostensif, et construisons le syllogisme dans le quatrième mode de la seconde figure de cette manière : Tout homme est animal, quelque pierre n'est pas animal, donc quelque pierre n'est pas homme. On fait de même dans les autres modes de la première figure, de telle sorte que si dans le syllogisme *ad impossibile* la conclusion est l'opposé de la majeure, il se ramène à la troisième figure, l'opposée de la conclusion étant la majeure avec une mineure vraie. Si au contraire la conclusion est l'opposée de la mineure, c'est un syllogisme ostensif dans la seconde figure, de manière que l'opposé de la conclusion soit la mineure, et que la majeure vraie reste majeure. Les syllogismes *ad impossibile* qui se font dans la seconde figure sont ostensifs dans la première et la troisième. En effet si la conclusion *per impossibile* est l'opposé de la majeure, c'est un syllogisme ostensif dans la troisième figure. Par exemple soit ce syllogisme ostensif : nul homme n'est animal, tout ce qui rit est animal, donc rien de ce qui rit n'est homme; mais quelque chose qui rit est homme, donc quelque homme est animal. Retranchons les propositions fausses, et faisons un syllogisme dans le quatrième mode de la troisième figure. Tout ce qui rit est animal, quelque chose qui rit est homme, donc quelque homme est animal. Il faut savoir que quand dans la première figure le syllogisme avoit pour conclusion l'opposé de la majeure, il étoit réduit et devenoit un syllogisme ostensif dans la troisième figure, et l'opposé de la conclusion du premier syllogisme ostensif devenoit

---

Verbi gratia, fit syllogismus ad impossibile iste : Omnis homo est animal, omnis lapis est homo, ergo omnis lapis est animal ; sed quidam lapis non est animal, ergo quidam lapis non est homo. Auferantur duæ falsæ, scilicet minor et conclusio syllogismi ostensivi, et fiat syllogismus in quarto modo secundæ figuræ sic : Omnis homo est animal, quidam lapis non est animal, ergo quidam lapis non est homo. Et sic fit in aliis modis primæ figuræ, ut videlicet si in syllogismo ad impossibile concluditur oppositum majoris, reducitur ad tertiam figuram, opposita conclusionis existente majori et cum minori vera. Si vero concluditur oppositum minoris, fit talis syllogismus ostensivus in secunda figura, ita quod oppositum conclusionis fit minor propositio et major vera remaneat major. Syllogismi vero ad impossibile quæ fiunt in secunda figura, sunt ostensivi in prima figura et in tertia. Si enim concluditur per impossibile oppositum majoris, sit ostensivus in tertia figura. Verbi gratia, sit syllogismus ad impossibile iste : Nullus homo est animal, omne risibile est animal, ergo nullum risibile est homo ; sed quoddam risibile est homo, ergo quoddam homo est animal. Auferantur falsæ, et fiat syllogismus in quarto modo tertiæ figuræ. Omne risibile est animal : quoddam risibile est homo, ergo quidam homo est animal. Sciendum quod quando in prima figura syllogismus ad impossibile concludebat oppositum majoris, reducebatur, et fiebat syllogismus ostensivus in tertia figura, et oppositum conclusionis primi syllogismi ostensivi fiebat major in secundo syllogismo, et minor

Digitized by Microsoft®

majeure dans le second syllogisme, et la mineure de ce même syllogisme restoit mineure dans le second syllogisme. Mais il n'en est pas de même, la mineure du premier syllogisme devient majeure dans le second. Mais si la conclusion *per impossibile* est l'opposé de la mineure, on fait un syllogisme ostensif dans la première figure de cette manière : nul homme n'est pierre, tout ce qui rit est pierre, donc rien de ce qui rit n'est homme ; mais quelque chose qui rit est homme, donc quelque chose qui rit n'est pas pierre. Retranchons toutes les fausses propositions, et faisons un syllogisme dans le quatrième mode de la première figure de cette manière : nul homme n'est pierre, quelque chose qui rit est homme, donc quelque chose qui rit n'est pas pierre. On procède de la même manière pour les syllogismes ostensifs des autres modes de la seconde figure. C'est pourquoi si la majeure est fausse et la mineure vraie, alors la mineure devient majeure, et l'opposé de la conclusion devient mineure. Si au contraire la majeure est vraie et la mineure fausse, alors la majeure reste majeure, et l'opposé de la conclusion devient mineure. Les syllogismes *ad impossibile*, qui sont dans la troisième figure, sont ostensifs dans la première et la seconde. C'est pourquoi si la conclusion *per impossibile* est l'opposé de la majeure, il y a un syllogisme ostensif dans la première figure, de manière que l'opposé de la conclusion du premier syllogisme devienne la majeure dans le second syllogisme, et la mineure qui étoit vraie reste mineure de cette manière : tout homme est pierre, tout homme rit, donc quelque chose qui rit est pierre ; mais rien de ce qui rit n'est pierre, donc quelque homme n'est pas pierre. Faisons un syllogisme ostensif dans la première figure de cette manière : rien de ce qui rit n'est pierre, tout homme rit, donc nul homme n'est pierre. L'universelle vraie est bien suivie de sa particulière vraie. C'est pourquoi si cette proposition est vraie, nul homme

---

ejusdem syllogismi remanebat minor in secundo syllogismo. Sed hic non fit ita, sed minor primi syllogismi fit major in secundo syllogismo. Si vero concluditur per impossibile oppositum minoris, fit syllogismus ostensivus in prima figura sic : Nullus homo est lapis, omne risibile est lapis, ergo nullum risibile est homo, sed quoddam risibile est homo, ergo quoddam risibile non est lapis. Auferantur omnes falsæ, et fiat syllogismus in quarto modo primæ figuræ sic. Nullus homo est lapis, quoddam risibile est homo, ergo quoddam risibile non est lapis. Eodem modo syllogismi ostensivi aliorum modorum secundæ figuræ. Unde si major est falsa, et minor vera, tunc minor sit major, et oppositum conclusionis fit minor. Si vero major sit vera, et minor falsa, tunc major remanet major, et oppositum conclusionis fit minor. Syllogismi vero ad impossibile qui sunt in tertia figura, sunt ostensivi in prima figura, et secunda. Unde si per impossibile concluditur opposita majoris : fit ostensivus in prima figura, ita videlicet quod oppositum conclusionis primi syllogismi fiat major propositio in secundo syllogismo, et minor quæ fuit vera remaneat minor sic : Omnis homo est lapis, omnis homo est risibilis, ergo quoddam risibile est lapis, sed nullum risibile est lapis, ergo quidam homo non est lapis : fiat autem ostensivus in prima figura sic : Nullum risibile est lapis, omnis homo est risibilis, ergo nullus homo est lapis. Ad universalem veram bene sequitur sua particularis

Digitized by Microsoft ®

n'est pierre, laquelle est la conclusion de ce second syllogisme, cette autre sera vraie aussi, quelque homme n'est pas pierre, laquelle étoit la conclusion du syllogisme *ad impossibile*. Mais si la conclusion *per impossibile* est l'opposée de la majeure, on fera un syllogisme ostensif dans la seconde figure, de telle sorte que l'opposée de la conclusion du premier syllogisme devienne majeure dans le second, et la majeure du premier syllogisme mineure de cette manière : tout homme est animal, tout homme est pierre, donc quelque pierre est animal ; mais nulle pierre n'est animal, donc quelque homme n'est pas pierre ; on fera donc un syllogisme ostensif de cette manière : nulle pierre n'est animal, tout homme est animal, donc nul homme n'est pierre. Cette proposition est suivie de cette autre, quelque homme n'est pas pierre. Il faut procéder de la même manière dans les autres modes de la troisième figure. Tel est ce qui regarde les syllogismes *ad impossibile*. Il faut savoir qu'Aristote dans son livre *Priorum* expose plusieurs autres genres de syllogismes, savoir les irréguliers, les conversifs, ceux *ex oppositis*, etc... Mais comme il n'y a en usage parmi les modernes que ces deux sortes de syllogismes *de inesse*, je ne m'occuperai pas des autres. Voilà donc ce qui concerne les syllogismes *de inesse*.

CHAPITRE XIII.

Des syllogismes à propositions modales, relativement aux propositions de necessario.

Nous allons parler maintenant des syllogismes modaux. Sur cela il faut savoir que les propositions *de necessario et impossibili* et celles de *possibili et contingenti* se prenant de la même manière, comme on

---

vera. Unde si hæc est vera : nullus homo est lapis, quæ est conclusio istius secundi syllogismi, erit etiam hæc vera, quidam homo non est lapis : quæ fuit conclusio syllogismi ad impossibile. Si vero per impossibile concluditur opposita minoris, fiat syllogismus in secunda figura ostensivus : ita quod opposita conclusionis primi syllogismi fiat major in secundo syllogismo, et major primi syllogismi fiat minor sic : Omnis homo est animal, omnis homo est lapis : ergo quidam lapis est animal : sed nullus lapis est animal, ergo quidam homo non est lapis : fiat ergo syllogismus ostensivus sic : Nullus lapis est animal, omnis homo est animal, ergo nullus homo est lapis. Ad quam sequitur, quidam homo non est lapis. Eodem modo fiat in aliis modis tertiæ figuræ. Et sic patet de syllogismis ad impossibile. Sciendum quod Philosophus in libro *Priorum* multa alia genera syllogismorum ponit, scilicet irregulares, conversivos, ex oppositis, et multa alia. Sed quia solum ista duo genera syllogismorum de inesse apud modernos sunt in usu, de aliis non me intromisi. Patet ergo de syllogismis de inesse, etc.

CAPUT XIII.

De syllogismis modalibus, quantum ad propositiones de necessario.

Nunc dicendum est de syllogismis modalibus. Ubi sciendum, quod quia eodem modo sumuntur propositiones de necessario et impossibili, et illæ de possibili et contingenti, ut supra in tractatu de conversio-

Digitized by Microsoft®

l'a dit plus haut dans le traité des conversions, il y a deux manières différentes dont se font les syllogismes modaux. Nous parlerons d'abord des syllogismes *de necessario* auxquels peuvent se ramener ceux *de impossibili* : Secondement nous nous occuperons des syllogismes *de contingenti* auxquels se ramènent ceux *de possibili* pris d'une manière contingente. Il faut savoir que les syllogismes *de necessario* ont quelques-uns deux propositions nécessaires, et alors dans quelque figure ou modes qu'ils le fassent, la conclusion est toujours nécessaire. Par exemple, il est nécessaire que tout homme soit animal, il est nécessaire que tout ce qui rit soit homme, donc il est nécessaire que tout ce qui rit soit animal, et ainsi des autres. Remarquez qu'il y a nécessaire de deux manières, le nécessaire simplement, quand une chose se trouve dans une autre simplement et non suivant un temps, un lieu et autres choses de ce genre, comme il est nécessaire que l'homme soit animal. Il y a un autre nécessaire *secundum quid*, ou suivant le temps, comme nous disons que tout ce qui existe doit nécessairement exister quand cela existe, ou suivant le lieu, ou tout autre chose de ce genre. Et ce n'est pas de cette manière que se prend la proposition nécessaire. Car quand Socrate court, il court nécessairement, et cependant cette proposition Socrate court, n'est pas nécessaire mais contingente. Si les syllogismes *de necessario* ont une proposition nécessaire, et une autre *de inesse*, quoiqu'ils concluent toujours que le grand extrême se trouve dans la mineure, la conclusion n'est pas toujours nécessaire; mais bien quelquefois oui, et quelquefois non. Sur quoi il faut observer que dans la première figure la majeure étant nécessaire et la mineure *de inesse*, il s'ensuivra toujours une conclusion nécessaire. Mais si la majeure est *de inesse*, quelque nécessaire que soit la mineure, la conclusion ne sera pas

nibus dictum est, ideo duobus modis fiunt syllogismi modales inter se differentes. Primo dicemus de syllogismis de necessario, ad quos reduci possunt illi de impossibili. Secundo de syllogismis de contingenti, ad quos reducuntur illi de possibili contingenter sumpto. Sciendum quod syllogismi de necessario aliqui habent ambas propositiones necessarias, et tunc in quacunque figura, vel modo fiant, semper conclusio est necessaria. Verbi gratia : Necesse est omnem hominem esse animal, necesse est omne risibile esse hominem, ergo necesse est omne risibile esse animal, et sic de singulis, etc. Notandum, quod duplex est necessarium, scilicet necessarium simpliciter, quando aliquid inest alicui simpliciter, et non secundum aliquod tempus, vel locum, vel hujusmodi, sicut necessarium est hominem esse animal. Aliud est necessarium secundum quid, vel secundum tempus, sicut dicimus quod omne quod est quando est, necesse est esse, vel secundum locum, vel secundum aliquod hujusmodi. Et isto modo non sumitur propositio necessaria. Sortes enim quando currit, necessario currit, et tamen hæc propositio, Sortes currit, non est necessaria, sed contingens. Si vero syllogismi de necessario alteram propositionem, habent necessariam, et alteram de inesse : licet semper concludant majorem extremitatem inesse minori, non tamen semper concludunt ex necessitate : sed quandoque sic, et quandoque non. Ubi nota, quod in prima figura majori propositione existente necessaria, et minori de inesse : sequetur semper conclusio necessaria. Majori vero existente de inesse : quantumcumque minor sit necessaria : non tamen conclusio erit necessaria : quia inve-

Digitized by Microsoft ®

nécessaire, car il se trouve des termes où elle l'est et d'autres où elle ne l'est pas. Par exemple : tout homme est animal, tout ce qui rit est nécessairement homme, donc tout ce qui rit est nécessairement animal. Voilà des termes où il en est ainsi, en voilà d'autres où ce n'est pas de même. Tout homme est blanc, tout ce qui rit est nécessairement homme, donc tout ce qui rit est nécessairement blanc. Cette conclusion n'est pas nécessaire simplement. Il en est ainsi des autres modes de la première figure, tant affirmatifs, que négatifs. Dans la seconde figure, dans les trois premiers modes négatifs, la majeure ou la mineure étant nécessaire, la conclusion sera nécessaire. Mais l'affirmative étant nécessaire, et la négative *de inesse*, il ne s'ensuit pas une conclusion nécessaire. On peut le voir fort clairement en ramenant ces syllogismes aux modes de la première figure, car dans les syllogismes réduits, la majeure est négative. Mais dans la première figure, comme il a été dit, si la majeure est nécessaire, la conclusion l'est aussi; si elle ne l'est pas, ni la conclusion non plus. Dans le quatrième mode de la seconde figure, quelle que soit la proposition nécessaire, soit l'affirmative, soit la négative, pourvu que l'une ou l'autre soit *de inesse*, il ne s'ensuit pas toujours une conclusion nécessaire. Car si l'universelle affirmative n'est pas nécessaire, on fera un syllogisme dans les mêmes termes que le second mode de la même figure, l'universelle affirmative étant nécessaire. Mais, comme il a été dit, si l'affirmative est nécessaire, il ni s'ensuit pas une conclusion nécessaire, ce qui se voit par la réduction au second mode de la première figure; donc il n'y en a pas ici non plus. Mais si la particulière négative est nécessaire, il ne s'ensuit pas toujours une conclusion nécessaire, comme on le voit dans ces termes; tout blanc est homme, quelque âne nécessairement n'est pas homme, on ne peut

---

niuntur termini ubi est sic, et ubi non est sic. Verbi gratia : Omnis homo est animal, omne risibile necessario est homo, ergo omne risibile necessario est animal. Isti autem sunt termini ubi sic. Termini vero ubi non sunt isti. Omnis homo est albus : omne risibile necessario est homo, ergo omne risibile necessario est album. Hæc autem conclusio non est necessaria simpliciter. Et sic est de aliis modis primæ figuræ, tam affirmativis quam negativis. In secunda vero figura in tribus primis modis negativis propositione existente necessaria, sive sit major, sive sit minor, conclusio erit necessaria, ipsa existente de inesse. Affirmativa vero existente necessaria, et negativa de inesse, non sequitur conclusio necessaria. Et hoc clare potest apparere reducendo prædictos syllogismos ad modos primæ figuræ. Nam semper in syllogismis reductis, negativa erit major. In prima autem figura, ut dictum est, si major est necessaria, et conclusio : si vero non, nec conclusio. In quarto vero modo secundæ figuræ quacumque propositione necessaria sive affirmativa, sive negativa : dum modo altera sit de inesse, non semper sequitur conclusio necessaria. Nam si universalis affirmativa non erit necessaria in eisdem terminis, fiet syllogismus in quibus fiet secundus modus ejusdem figuræ universali, affirmativa existente necessaria : sed ut dictum est, si affirmativa est necessaria, non sequitur conclusio necessaria, quod patet per reductionem ejus ad secundum modum primæ figuræ, ergo nec hic sequitur. Si vero particularis negativa est necessaria : non sequitur semper conclusio necessaria, ut patet in his terminis, scilicet : Omne album est homo, quidam asinus

Digitized by Microsoft ®

cependant pas conclure quelque âne nécessairement n'est pas blanc. Dans la troisième figure il y a des syllogismes affirmatifs, il y en a de négatifs. Parmi les affirmatifs quelques-uns ont leurs deux propositions universelles, et d'autres n'ont que l'une ou l'autre. Ceux qui ont les deux propositions universelles, quelle que soit celle des deux qui est universelle, majeure ou mineure, ceux-là ont une conclusion nécessaire, ce que l'on voit en les réduisant à la première figure. Ceux qui n'ont que l'une des deux universelle, celle-ci étant nécessaire, majeure ou mineure, ceux-là ont une conclusion nécessaire. Si la particulière est nécessaire, il ne résulte pas une conclusion nécessaire, parce que en la ramenant à la première figure, la majeure se trouve être *de inesse*, ou, comme on l'a dit, il n'y a pas de conclusion nécessaire. Parmi les syllogismes négatifs quelques-uns ont une proposition négative universelle, quelques autres en ont une particulière. C'est pourquoi ceux qui ont une proposition négative universelle, celle-ci étant nécessaire, il ne s'ensuit pas une conclusion nécessaire. Ceux qui ont une particulière négative et une universelle affirmative, quelle que soit celle des deux qui est nécessaire, il ne s'ensuit pas une conclusion nécessaire. Par exemple : quelque homme ne veille pas, tout homme nécessairement est animal, donc quelque animal nécessairement ne veille pas, et c'est là avec l'affirmative nécessaire. On procède ainsi avec la négative nécessaire : quelque blanc nécessairement n'est pas animal, tout blanc veille, il ne s'ensuit pas, donc quelque chose qui veille nécessairement n'est pas animal, puisque tout ce qui veille est nécessairement animal. Tel est ce qui concerne les syllogismes modaux *de necessario*.

---

necessario non est homo, tamen non sequitur, ergo quidam asinus necessario non est albus. In tertia vero figura sunt syllogismi affirmativi, et sunt negativi. Affirmativorum autem quidam habent ambas propositiones universales ; quidam vero alteram. Qui habent ambas propositiones universales; quacumque earum existente necessaria, sive majori, sive minori, sequitur conclusio necessaria, quod patet per reductionem ejus ad primam figuram. Qui vero habent alteram universalem, ea existente necessaria sive majori, sive minori, sequitur conclusio necessaria. Si vero particularis sit necessaria, non sequitur conclusio necessaria, quia si reducitur ad primam figuram, major est de in esse : ubi, ut dictum est, non sequitur conclusio necessaria. Negativorum vero quidam habent propositionem negativam universalem, quidam autem particularem. Unde qui habent propositionem negativam universalem, ea existente necessaria, non sequitur conclusio necessaria. Qui vero habent negativam particularem, et affirmativam universalem, quacumque earum existente necessaria, non sequitur conclusio necessaria. Verbi gratia sic : Quidam homo non vigilat, omnis homo necessario est animal, ergo quoddam animal necessario non vigilat, et hoc est affirmativa existente necessaria. Negativa autem existente necessaria sic : Quoddam album necessario non est animal, omne album vigilat, non sequitur. Ergo quoddam vigilans necessario non est animal, cum omne vigilans necessario sit animal : Et sic patet de syllogismis modalibus de necessario.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE XIV.

Des syllogismes contingents.

Nous allons traiter des syllogismes contingents. Remarquez ici qu'il y a un double contingent, savoir le contingent *quod inest* et le contingent qui peut *inesse*. On appelle ici contingent *quod inest* lorsque le prédicat, sans être de l'essence du sujet ou son propre, est néanmoins le terme qui peut être affirmé et nié du sujet, quoiqu'il soit affirmé présentement *actu*. Et cette proposition, quoique de matière contingente, est néanmoins dite du contingent *quod inest*. D'un autre côté, on dit qu'il y a contingent qui peut *inesse*, lorsque le prédicat est du contingent, comme blanc par rapport à homme, cependant dans la proposition il n'est pas dit *actu inesse*, mais d'une manière possible, comme lorsque je dis, il arrive que l'homme est blanc, le sens n'est pas que l'homme soit blanc, mais qu'il peut être blanc. Il faut savoir que dans la première figure, lorsque les deux propositions sont *de contingenti*, la conclusion l'est aussi, de cette manière : il arrive que tout blanc est musicien, il arrive que tout homme est blanc, donc il arrive que tout homme est musicien, et il en est ainsi des autres modes. Dans la seconde figure, si les deux propositions sont *de contingenti*, soit qu'elles soient affirmatives, ou l'une négative, soit qu'elles soient universelles, ou l'une particulière, la conclusion ne sera jamais *de contingenti*. Par exemple : il arrive que nul homme n'est blanc, il arrive que tout ce qui rit est blanc, donc il arrive que rien de ce qui rit n'est homme ; on ne peut pas tirer cette conclusion, parce que nécessairement tout ce qui rit est homme, et ainsi de tous les autres.

CAPUT XIV.

De syllogismis contingentibus.

Sequitur de syllogismis contingentibus. Ubi nota quod duplex est contingens, scilicet contingens quod inest, et contingens quod potest inesse. Dicitur autem hic contingens quod inest, quando prædicatum licet non sit de essentia subjecti, vel proprium ejus, tamen est terminus qui potest prædicari, et negari de subjecto, licet nunc actu de eo prædicetur. Et talis propositio licet sit de materia contingenti, tamen dicitur de contingenti quod inest. Contingens autem, quod potest inesse, dicitur cum prædicatum est de contingenti, sicut de albo respectu hominis, tamen in propositione non dicitur actu inesse, sed possibiliter, ut cum dico, contingit hominem esse album, non est sensus, quod homo sit albus, sed quod potest esse albus. Sciendum quod in prima figura utraque propositione existente de contingenti, etiam conclusio erit de contingenti sic : Contingit omne album esse musicum, contingit omnem hominem esse album : ergo contingit omnem hominem esse musicum, et sic est de aliis modis. In secunda vero figura, si ambæ propositiones sunt de contingenti, sive sint affirmativæ, sive altera earum sit negativa, sive sint universales, sive altera earum sit particularis, nunquam conclusio erit de contingenti. Verbi gratia : Contingit nullum hominem esse album : contingit omne risibile esse album, ergo contingit nullum risibile esse hominem, non sequitur, quia necesse est omne risibile esse hominem, et sic de omnibus aliis. In tertia vero figura,

Digitized by Microsoft®

Dans la troisième figure, quand les prémisses sont *de contingenti*, soit qu'elles soient affirmatives, ou l'une négative, soit qu'elles soient universelles ou particulières, il s'ensuit toujours une proposition *de contingenti*, comme il arrive que tout homme est blanc, il arrive que tout homme est musicien, donc il arrive que tout musicien est blanc, et il en est de même dans tous les autres modes. Si au contraire une des prémisses est *de contingenti* et de l'autre *de inesse*, il ne s'ensuit pas toujours une conclusion *de contingenti*. C'est pourquoi dans la première figure, quand la majeure est *de contingenti*, soit qu'elle soit affirmative ou négative, et la mineure simplement *de inesse*, il suit toujours une conclusion *de contingenti*, comme, il arrive que tout homme est blanc, tout ce qui rit est homme, donc il arrive que tout ce qui rit est blanc. Mais quand la majeure est *de inesse*, et la mineure *de contingenti*, il ne suit pas toujours une conclusion *de contingenti* pour que le syllogisme soit bon de cette manière : tout ce qui est sain est animal, il arrive que tout cheval est animal. Il faut savoir que dans toute proposition *de contingenti* on peut conserver de deux manières *dici de omni* suivant son double sens exposé plus haut. C'est pourquoi lorsque je dis, il arrive que tout homme est blanc, je prends l'homme par rapport à tout ce dont il peut être dit ou suivant l'être du blanc lui-même, de manière que le sens soit, il arrive que tout ce qui est homme est blanc *actu;* ou suivant l'inhérence possible, de façon que le sens soit celui-ci, il arrive que tout ce qui est homme peut être blanc. La proposition *de inesse* n'a qu'un seul *dici de omni*, c'est-à-dire suivant la comparaison de sujet à ses inférieurs selon l'inhérence actuelle du prédicat, et il s'ensuit que en vertu de *dici de omni*, la proposition *de inesse* peut se prendre sous celle *de contingenti*, car il y a un *dici de omni* sous

---

præmissis existentibus de contingenti sive sint affirmativæ, sive altera earum sit negativa, sive universales, sive particulares, semper sequitur conclusio de contingenti : ut contingit omnem hominem esse album : contingit omnem hominem esse musicum, ergo contingit musicum esse album, et sic est in aliis modis. Si vero altera præmissarum sit de contingenti, et altera de inesse, non semper sequitur conclusio de contingenti. Unde in prima figura majori existente de contingenti, sive sit affirmativa, sive negativa, minori vero de inesse simpliciter, semper sequitur conclusio de contingenti. Ut contingit omnem hominem esse album : omne risibile est homo, ergo contingit omne risibile esse album. Majori vero existente de inesse, et minori de contingenti, non semper sequitur conclusio de contingenti, ut perfectus sit syllogismus sic : Omne sanum est animal : contingit omnem equum esse animal. Sciendum, quia in qualibet propositione de contingenti potest salvari dupliciter dici de omni secundum duplicem ejus sensum supradictum. Unde cum dico, contingit omnem hominem esse album, computo hominem ad dici, de quibus potest prædicari, vel secundum esse ipsius albi, ut sit sensus, omne quod est homo, contingit actu esse album. Vel secundum possibilem inhærentiam, ut sit sensus, omne quod est homo, contingit posse esse album. Propositio de inesse habet solum unum dici de omni, scilicet secundum comparationem subjecti ad sua inferiora secundum actualem inhærentiam prædicati, et ex his sequitur, quod virtute dici de omni illa, de inesse potest sumi sub illa de contingenti. Unum enim dici de omni sub duobus, quia ad minus in

Digitized by Microsoft ®

deux, parce que la conséquence est au moins en un. Mais la proposition *de contingenti* ne peut se prendre sous celle *de inesse ;* car deux *dici de omni* ne se trouvent pas contenus sous un. Et c'est là la raison pourquoi, lorsque la majeure est *de contingenti* et la mineure *de inesse,* il ne s'ensuit pas une proposition *de contingenti* par la force syllogistique, quoique cela arrive à la faveur de la matière. Il faut savoir qu'il y a deux sortes de propositions *de inesse*, l'une *de inesse ut nunc,* quand le prédicat ne se trouve dans le sujet que *ut nunc*, comme Socrate court, et l'autre *de inesse simpliciter*. Aussi pour qu'il résulte une conclusion *de contingenti*, quand la mineure est *de inesse*, elle doit être *de inesse simpliciter*, parce que le prédicat suit toujours le sujet; il s'ensuit conséquemment que tout ce qui est contingent dans le prédicat, l'est aussi dans le sujet. Mais comme dans la proposition *de inesse ut nunc* le prédicat ne suit pas toujours le sujet, il ne sera pas toujours vrai que tout ce qui est contingent dans le prédicat l'est aussi dans le sujet. Il ne serviroit de rien de dire que si la mineure étoit *de contingenti*, laquelle auroit la même valeur que celle *de inesse ut nunc*, et si la majeure étoit *de contingenti*, il y auroit une conclusion; car si la mineure étoit *de contingenti*, le prédicat est toujours contingent dans le sujet, parce que cette proposition, il arrive que l'homme court, est toujours vraie, parce qu'il est toujours contingent que l'homme court, celle-ci cependant, l'homme ne court pas, n'est pas toujours vraie; aussi il en est tout différemment de l'une et de l'autre. Dans la seconde figure, dans les trois premiers modes, lorsque la négative est *de contingenti* et l'affirmative *de inesse,* on ne fait pas de syllogisme. La raison en est que les syllogismes n'ont de conclusion qu'en tant qu'ils sont ramenés à la première figure où se trouve *dici de omni* et *dici de nullo ;* or ces syllogismes ne peu-

---

uno est consequentia. Sed illa de contingenti non potest sumi sub illa de inesse. Duo enim dici de omni non continetur sub uno. Et ista est causa quare major existente de contingenti, minori vero de inesse non sequitur conclusio de contingenti virtute syllogistica, licet sequatur gratia materiæ. Sciendum quod propositio de inesse est duplex, scilicet de inesse ut nunc, scilicet quando prædicatum ut nunc solum inest subjecto, ut Sortes currit, et de inesse simpliciter. Unde ad hoc quod sequatur conclusio de contingenti, minori existente de inesse, debet esse de inesse simpliciter, quia prædicatum semper sequitur subjectum : ideo sequitur quod quicquid contingit prædicato, contingit subjecto. Sed quia in propositione de inesse ut nunc, prædicatum non semper sequitur subjectum, non erit semper verum quod quicquid contingit prædicato, contingit subjecto. Nec est instantia quod si minor esset de contingenti, quæ tantum valet quantum illa de inesse, ut nunc, et major esset de contingenti, sequitur conclusio. Nam si minor est de contingenti, semper prædicatum contingit subjecto; nam hæc, contingit hominem currere, semper est vera, quia semper contingit hominem currere, tamen ista, homo non currit, non semper est vera : ideo aliter se habet de utralibet. In secunda autem figura in tribus primis modis negativa existente de contingenti, affirmativa vero de inesse, non sit syllogismus. Et causa est, quia omnes syllogismi in tantum concludunt, in quantum reducuntur ad primam figuram, ubi est dici de omni, et dici de nullo : tales autem syllogismi non possunt

Digitized by Microsoft®

sent se ramener à la première figure. Car on ne convertit pas l'universelle négative *de contingenti* de manière à faire du sujet le prédicat, et du prédicat le sujet, comme on l'a dit, mais la conversion se fait dans les termes. C'est pourquoi celle-ci, il arrive que nul homme n'est blanc, se convertit en celle-ci, il arrive que tout homme est blanc. D'où il résulte en conséquence que lorsque l'universelle négative est *de contingenti* dans ces trois modes, on ne fait pas de syllogisme, parce qu'on ne peut pas prouver par *dici de omni*. Au contraire, lorsque l'affirmative est *de contingenti* et la négative *de inesse*, on fait un syllogisme, parce que ce syllogisme peut se ramener à la première figure par la proposition négative également convertie, il n'y aura pas cependant de conclusion *de contingenti*, comme il a été dit. Dans le quatrième mode, on ne fait de syllogisme en aucune façon, soit que la majeure ou la mineure soient *de contingenti*. Ce syllogisme, en effet, ne peut se ramener à la première figure par conversion, mais par le syllogisme conversif, quelle que soit la proposition *de contingenti* et celle *de inesse*, cette réduction ne peut se faire, il ne s'ensuit donc rien. Que cette réduction ne puisse se faire quand la majeure est *de contingenti*, c'est évident : soit ce syllogisme, il arrive que tout homme est blanc, quelque pierre n'est pas blanche, donc quelque pierre n'est pas homme, dont l'opposé est, toute pierre est homme. Faisons donc un syllogisme dans la première figure de cette manière : il arrive que tout homme est blanc, toute pierre est homme, donc il arrive que toute pierre est blanche. Mais celle-ci n'est pas opposée à cette autre, quelque pierre n'est pas blanche, qui étoit la mineure. Car, comme il a été dit dans la proposition *de contingenti*, on conserve *dici de omni* suivant toute l'inhérence possible ; il pourroit en effet être vrai dans l'avenir que toute pierre de-

---

reduci ad primam figuram. Non enim convertitur universalis negativa de contingenti, ut de subjecto fiat prædicatum, et de prædicato fiat subjectum, ut supradictum est, sed convertitur in terminis. Unde hæc, contingit nullum hominem esse album, convertitur in hanc, contingit omnem hominem esse album. Unde secundum hoc universali negativa existente de contingenti in tribus, videlicet modis, non fit syllogismus, quia non potest probari per dici de omni. Affirmativa vero existente de contingenti, et negativa de inesse, fit syllogismus, quia potest reduci talis syllogismus ad primam figuram, per propositionem negativam similiter conversam, tamen non erit conclusio de contingenti, ut supra dictum est. In quarto autem modo, nullo modo fit syllogismus, sive major, sive minor sit de contingenti. Talis enim syllogismus non potest reduci ad primam figuram per conversionem, sed per syllogismum conversivum, sed quacumque existente de contingenti, et altera de inesse, non potest fieri talis reductio, ergo ex eo nihil sequitur. Quod autem majori existente de contingenti talis reductio fieri non possit, patet, sit talis syllogismus. Contingit omnem hominem esse album, quidam lapis non est albus, ergo quidam lapis non est homo, cujus oppositum est, omnis lapis est homo, fiat ergo syllogismus in prima figura sic : Contingit omnem hominem esse album, omnis lapis est homo, ergo contingit omnem lapidem esse album. Sed hæc non opponitur huic, quidam lapis non est albus, quæ erat minor. Nam ut dictum est, in propositione de contingenti salvatur dici de omni secundum possibilem inhærentiam : in futuro enim posset esse verum, quod

Digitized by Microsoft ®

vînt blanche, comme maintenant quelque pierre n'est pas blanche, et de cette manière l'enchaînement ne vaut rien. On voit également qu'un semblable syllogisme ne vaut rien. Car de propositions vraies il suit quelquefois une conclusion fausse de cette manière : il arrive que tout homme est blanc, quelque chose qui rit n'est pas blanc, il suit, donc il arrive que quelque chose qui rit n'est pas homme, ce qui se fait *simpliciter*. De même, si la mineure est *de contingenti*, il ne s'ensuit rien et on fait le syllogisme de cette manière : tout homme est animal, il arrive que quelque chose de blanc n'est pas animal, donc il arrive que quelque chose de blanc n'est pas homme; un œuf par exemple qui est blanc, il arrive que quelquefois il sera animal et d'autres fois non, lorsque suit cette proposition *de inesse*, quelque blanc n'est pas homme, il n'y a rien ; car son opposée est, tout blanc est homme, donc tout blanc est animal, laquelle n'est pas opposée à celle-ci, il arrive que quelque blanc n'est pas animal, comme on l'a dit plus haut. Si au contraire on prend une conclusion *de contingenti*, par exemple, il arrive que quelque blanc n'est pas animal, dont l'opposée est, il est nécessaire que tout blanc soit animal, la conclusion est la même, et on fera le syllogisme dans la première figure de cette manière : tout homme est animal, il est nécessaire que tout blanc soit homme, il suit, donc tout blanc est animal, comme on l'a dit plus haut des combinaisons du *nécessaire* et *de inesse*, laquelle n'est pas opposée à cette mineure, il arrive que quelque blanc n'est pas animal, et de cette façon cet assemblage est inutile. Dans la troisième figure, lorsque la majeure est *de contingenti* et la mineure *de inesse*, il en résulte une conclusion *de contingenti;* car la mineure étant convertie dans les cinq modes des syllogismes, on fait la réduction à la première figure. Par exemple faisons ainsi un syllogisme : Il arrive

---

omnis lapis fieret albus, et quod modo quidam lapis non sit albus, et sic isto modo non valet conjugatio. Apparet etiam quod talis syllogismus non valet. Nam propositionibus existentibus veris, aliquando sequitur conclusio falsa sic : Contingit omnem hominem esse album, quoddam risibile non est album, sequitur, ergo contingit quoddam risibile non esse hominem, quod est simpliciter. Similiter si minor est de contingenti nihil sequitur, et fit syllogismus sic : Omnis homo est animal, contingit quoddam album non esse animal, ergo contingit quoddam album non esse hominem, ut puta ovum, quod est album, contingit quod aliquando erit animal, aliquando non erit, si sequitur hæc de inesse, scilicet quoddam album non est homo, non tenet. Opposita enim ejus est, omne album est homo, ergo omne album est animal, quæ non opponitur huic, contingit quoddam album non esse animal, ut supradictum est. Si vero sumatur conclusio de contingenti, scilicet : Contingit quoddam album non esse animal, cujus opposita est. Necesse est omne album esse animal, idem sequitur, et fiat syllogismus in prima figura sic : Omnis homo est animal : necesse est omne album esse hominem, sequitur, ergo omne album est animal, ut supra de mixtionibus necessarii, et de inesse dictum est, quæ non opponitur illi minori, scilicet, contingit quoddam album non esse animal, et sic est inutilis conjugatio. In tertia vero figura majori existente de contingenti, minori vero de inesse, sequitur conclusio de contingenti. Nam conversa minori in quinque modis syllogismorum, fit reductio ad primam figuram. Verbi gratia, fiat syllogismus sic :

Digitized by Microsoft®

que tout homme est blanc; tout homme est animal, donc il arrive que quelque animal est blanc; la mineure étant changée *per accidens*, le troisième mode de la troisième figure devient ceci : Il arrive que tout homme est blanc; tout homme est animal, donc il arrive que quelque animal est blanc, et ainsi des autres quatre modes. Le cinquième mode de la troisième figure se ramène à la première par le syllogisme conversif de cette manière : il arrive que quelque homme n'est pas blanc, tout homme est animal, donc il arrive que quelque animal n'est pas blanc, dont l'opposé est, il est nécessaire que tout animal soit blanc; plaçons-là la mineure du premier syllogisme, c'est-à-dire, tout homme est animal, il suit, donc il est nécessaire que tout homme soit blanc, laquelle proposition est la contradictoire de la majeure du premier syllogisme. Telle est la combinaison des propositions *de contingenti* et *de inesse* dans trois figures.

CHAPITRE XV.

De la combinaison du contingent et du nécessaire dans trois figures de syllogismes.

Nous allons parler de la combinaison du contingent et du nécessaire. Il faut observer que dans la première figure selon les modes affirmatifs, lorsque la majeure est *de contingenti* et la mineure *de necessario*, il y a un syllogisme parfait, et la conclusion doit être *de contingenti*. Par exemple, il arrive que tout animal est blanc, il est nécessaire que tout homme soit animal, donc il arrive que tout homme est blanc. Mais si c'est le contraire, c'est-à-dire, si la majeure est *de necessario* et la mineure *de contingenti*, il n'y aura pas de syllogisme. La raison en est que la proposition nécessaire auroit un *dici*

Contingit omnem hominem esse album : omnis homo est animal, ergo contingit quoddam animal esse album, conversa minori per accidens, fit tertius modus primæ figuræ sic : Contingit omnem hominem esse album : omne animal est homo, ergo contingit quoddam animal esse album, et sic est de aliis quatuor modis. Quintus autem modus tertiæ figuræ reducitur ad primam per syllogismum conversivum sic : Contingit quemdam hominem non esse album : omnis homo est animal, ergo contingit quoddam animal non esse album. Cujus oppositum est, necesse est omne animal esse album; deinde ponatur sub ea minor primi syllogismi, scilicet omnis homo est animal, et sequitur, ergo necesse est omnem hominem esse album, quæ est contradictoria majoris primi syllogismi. Et sic patet de mixtione propositionum de contingenti, et de inesse in tribus figuris etc.

CAPUT XV.

De mixtione contingentis et necessarii in tribus figuris syllogismorum.

Sequitur de mixtione contingentis et necessarii. Notandum quod in prima figura quantum ad modos affirmativos, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, syllogismus erit perfectus, et concludet conclusionem de contingenti. Verbi gratia. Contingit omne animal esse album : necesse est omnem hominem esse animal, ergo contingit omnem hominem esse album. Si vero sit econverso, scilicet majori existente de necessario, et minori de contingenti, nullus fiet syllogismus. Causa

Digitized by Microsoft ®

de omni suivant l'inhérence actuelle du prédicat au sujet et à ce qu'il renferme; mais celle *de contingenti* a un double *dici de omni*, comme il a été dit; celle-ci ne peut donc pas être prise en l'autre *de necessario* par la vertu du principe qui est *dici de omni*. Il faut savoir que dans ce syllogisme, quoique la conclusion se tire par *dici de omni*, on peut néanmoins tirer une conclusion *de contingenti de possibile*, lequel se rapporte communément au nécessaire et au contingent en vertu de cette règle, lorsqu'un sujet se trouve essentiellement dans un prédicat, tout ce qui est contingent dans ce sujet l'est aussi dans le prédicat. Mais dans les syllogismes négatifs, lorsque la proposition affirmative est nécessaire et la négative *de contingenti*, il en résulte une conclusion *de contingenti*, de cette manière : il arrive que nul homme n'est blanc, il est nécessaire que tout ce qui rit soit homme, il suit, donc il arrive que rien de ce qui rit n'est blanc. Si, au contraire, la proposition négative est nécessaire, et l'affirmative contingente, il en résulte deux conclusions, quelquefois *de contingenti*, et d'autres fois *de inesse*, ce qu'il est facile de voir. Car de l'opposé de la conclusion avec une prémisse on déduit l'opposé de l'autre prémisse. La raison pour laquelle il y a deux conclusions à une négative *de necessario*, c'est que non-seulement le prédicat n'est pas dit inhérent au sujet, mais qu'il ne peut même pas l'être. Aussi le syllogisme signifie que le sujet n'est pas dans le prédicat et ne peut y être. C'est pourquoi lorsqu'on met quelque chose d'une manière contingente en un tel sujet, cela veut dire que ce prédicat est exclu *actu* de tout ce qui est contingent dans le sujet, et de cette manière la conclusion sera *de contingenti*, parce que ce qui est exclu d'une manière contingente fait une énonciation contingente, ce qui signifie qu'il ne peut

---

est quia propositio necessaria haberet unum dici de omni, secundum scilicet actualem inhærentiam prædicati ad subjectum, et ad contenta sub eo : sed illa de contingenti habet duplex dici de omni, ut supradictum est, non ergo potest illa sumi sub illa de necessario per virtutem principii quod est dici de omni. Sciendum quod in prædicto syllogismo, licet concludatur per dici de omni, potest tamen concludi conclusio de contingenti de possibile, quod scilicet communiter se habet ad necessarium, et contingens in virtute istius regulæ. Si aliquod subjectum sit essentialiter sub aliquo prædicato, quicquid contingit sub subjecto, contingit sub prædicato. In syllogismis autem negativis propositione affirmativa existente necessaria, negativa vero de contingenti, sequitur conclusio de contingenti sic : Contingit nullum hominem esse album : necesse esse omne risibile esse hominem, sequitur, ergo contingit nullum risibile esse album. Si vero propositio negativa sit necessaria, affirmativa vero contingens, sequuntur duæ conclusiones, scilicet aliquando de contingenti, aliquando de inesse, quod potest patere. Nam ex opposito utriusque conclusionis, cum altera præmissarum, infertur oppositum alterius præmissæ. Ratio autem quare utraque conclusio sequatur ad unam negativam de necessario est, quia non solum prædicatum non dicitur inesse subjecto, sed nec etiam potest inesse. Unde syllogismus significat quod subjecto non insit prædicatum, nec possit inesse. Unde cum aliquid contingenter ponitur sub tali subjecto, significatur quod tale prædicatum removeatur actu ab eo quod contingenter ponitur sub subjecto, et sit erit conclusio de contingenti, quia quod actu contingenter removetur, facit enuntiationem contingen-

Digitized by Microsoft®

s'y trouver en aucune manière, et ainsi non-seulement il n'y est pas d'une manière contingente, mais il n'y est en aucune manière, si c'est une énonciation *de inesse*. Dans la seconde figure dans les trois premiers modes, lorsque la négative est *de necessario* et l'affirmative *de contingenti*, il suit aussi une double conclusion, l'une *de contingenti* et l'autre *de inesse*, parce qu'il y a réduction à la première figure par la conversion de la proposition. Dans le quatrième mode, lorsque l'affirmative est *de contingenti* et la négative *de necessario*, ou *vice versâ*, l'assemblage ne produira rien. Dans la troisième figure, pour les syllogismes affirmatifs ayant des propositions universelles ou quelqu'une universelle, lorsque la majeure est *de contingenti* et la mineure *de necessario*, il suit une conclusion *de contingenti*. En convertissant donc la mineure, on fait un syllogisme dans la première figure. Si au contraire la majeure est *de necessario* et la mineure *de contingenti possibili*, comme les propositions *de contingenti possibili* peuvent se convertir, de même que celles *de necessario*, en convertissant la mineure on fait la première figure, comme il a été dit, parce que lorsque la majeure est *de necessario* et la mineure *de contingenti*, il suit une conclusion *de contingenti possibili*, quoique ce ne soit point par *dici de omni*, mais bien par la première règle. Quant aux syllogismes affirmatifs qui ont une prémisse particulière, si la majeure est universelle, elle suit les règles dont nous avons parlé; mais si la majeure est particulière, elle suit la seconde règle. Pour ce qui est des syllogismes négatifs, je dis que quant aux deux modes qui ont une majeure universelle négative, lorsque la majeure est *de contingenti* et la mineure *de necessario*, il suit une conclusion *de contingenti*, et on les ramène à la première figure par la conversion de la mineure. Si au contraire la majeure est *de necessario* et la mineure

---

tem, et significatur, quod nullo modo possit sibi inesse, et sic non solum contingenter non inest, imo nullo modo inest ei, si sit enuntiatio de inesse. In secunda autem figura in tribus primis modis negativa existente de necessario, affirmativa vero de contingenti, sequitur etiam duplex conclusio, scilicet de contingenti, et de inesse, quia per conversionem propositionis necessariæ reducuntur ad primam figuram. In quarto vero modo affirmativa existente de contingenti, negativa vero de necessario, vel econverso, inutilis erit conjugatio. In tertia vero figura quantum ad syllogismos affirmativos universales propositiones, vel aliquam universalem habentes, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, sequitur conclusio de contingenti. Conversa ergo minori fit syllogismus in prima figura. Si autem major sit de necessario, minor vero de contingenti possibili, quia propositiones de contingenti possibili convertuntur, sicut ille de necessario, minori conversa, fit prima figura, sicut dictum est, quod majori existente de necessario, major vero de contingenti, sequitur conclusio de contingenti possibili, licet non per dici de omni, sed per primam regulam. Quantum autem ad syllogismos affirmativos habentes aliquam præmissam particularem, si major est universalis, sequitur regulas prædictas. Si vero major est particularis, sequitur secundam regulam. Quantum autem ad syllogismos negativos, dico quod quantum ad duos modos habentes majorem universalem negativam, majori existente de contingenti, minori vero de necessario, sequitur conclusio de contingenti, et reducuntur ad primam figuram per conversionem minoris. Si au-

Digitized by Microsoft ®

de contingenti, on ne peut faire de syllogisme, car il ne pourroit être ramené à la première figure. Mais si la mineure étoit *de contingenti possibili*, pouvant être convertie comme celle *de necessario*, on feroit un syllogisme dans la première figure, ou il y auroit une double conclusion, *de inesse* et *de contingenti*, comme il a été dit plus haut. Dans le syllogisme négatif dont la majeure est particulière négative, quand celle-ci est *de contingenti* et la mineure *de necessario*, il suit une conclusion *de contingenti*, et il se ramène à la première figure par le syllogisme conversif; mais lorsque la majeure est *de necessario*, on ne peut faire de syllogisme. Tels sont les syllogismes modaux.

CHAPITRE XVI.

Des syllogismes conditionnels des propositions simples.

Après avoir parlé des syllogismes catégoriques, nous allons traiter des syllogismes hypothétiques. Il y a donc, comme il a été dit, trois espèces de propositions hypothétiques, savoir, la conditionnelle, la copulative et la disjonctive. Les syllogismes qui sont formés de propositions copulatives procèdent comme les syllogismes catégoriques, aussi nous n'en dirons rien. Mais comme les syllogismes avec des propositions conditionnelles et disjonctives se font autrement qu'avec les propositions catégoriques, nous nous en occuperons, et nous commencerons par les conditionnels. Il faut remarquer que les propositions conditionnelles sont simples ou composées. J'appelle simples celles qui ne sont formées que de deux catégoriques, comme celle-ci, s'il est homme, puisqu'il est animal, il est substance. Cette composition

---

tem major erit de necessario, minor vero de contingenti, non fit syllogismis : non enim posset reduci ad primam figuram. Si vero minor esset de contingenti possibili, quia converti posset, sicut illa de necessario, fieret syllogismus in prima figura, ubi concluderetur duplex conclusio, scilicet de inesse, et de contingenti, ut supra dictum est. Syllogismus autem negativus, cujus major est particularis negativa, ea existente de contingenti, et minori existente de necessario, sequitur conclusio de contingenti, et reducitur ad primam figuram per syllogismum conversivum, majori vero existente de necessario, non fit syllogismus. Et sic patet de syllogismis modalibus.

CAPUT XVI.

De syllogismis conditionalibus ex propositionibus simplicibus.

Dicto de syllogismis categoricis, nunc dicendum est de hypotheticis. Ut autem supra dictum est, tres sunt species propositionum hypotheticarum, scilicet conditionalis, copulativa et disjunctiva. Syllogismi autem qui sunt ex propositionibus copulativis, eodem modo se habent, sicut et syllogismi categorici, et ideo de eis prætermittamus. Sed quia ex propositionibus conditionalibus et distinctivis aliter fiunt syllogismi quam in propositionibus categoricis, ideo de eis dicendum est, et primo de conditionalibus. Notandum, quod propositiones conditionales, vel sunt simplices, vel compositæ. Dico autem simplices, quæ tantum ex duabus categoricis componuntur, ut hæc, si est homo, cum sit animal,

Digitized by Microsoft®

peut se faire de trois manières; ou ce sera une proposition composée de deux, la conditionnelle et la catégorique, comme, celui-ci, s'il est homme, puisqu'il est animal, il est substance; ou *vice versâ* elle sera composée d'une catégorique et d'une conditionnelle, de cette manière: si tu es animé, tu es homme ou tu es animal; ou elle sera composée de deux conditionnelles, comme, celui-ci, s'il est homme, il est animé, s'il est animal. Et comme les syllogismes qui se font de propositions simples se comprennent mieux que ceux qui se font avec des propositions composées, nous nous occuperons d'abord des syllogismes simples, nous montrerons ensuite en peu de mots, suivant leur similitude, de quelle manière se font les syllogismes avec des propositions composées. Il faut savoir que les propositions simples conditionnelles sont au nombre de quatre. En effet, ou elles ont leurs deux parties affirmatives, savoir l'antécédent et le conséquent, comme celle-ci, s'il est homme, il est animal; ou l'antécédent est affirmatif et le conséquent négatif, comme celle-ci, s'il est homme, il n'est pas pierre; ou le conséquent est affirmatif et l'antécédent négatif, comme celle-ci, si l'animal n'est pas bien portant, il est malade; ou les deux sont négatifs, comme celle-ci, s'il n'est pas animal, il n'est pas homme. Or il faut que les syllogismes qui se font avec ces propositions soient certaines conséquences, comme dit Aristote, II. Topic., il y a une double conséquence, savoir dans la position, quand on procède selon la position de l'antécédent, et dans le contraire, quand on procède par la destruction du conséquent. Donc, en conséquence de cela, les figures qui se font avec ces propositions, dans l'une desquelles on procède de la position de l'antécédent, et dans l'autre de la destruction du conséquent, ont chacune quatre modes, suivant quoi il y a quatre propositions, comme nous l'avons dit. Le premier mode

est substantia. Hæ autem compositæ tribus modis fieri possunt; quia vel erit propositio composita ex duabus, conditionali et categorica, ut hic, si est homo, cum sit animal, est substantia; vel e converso, erit composita ex categorica et conditionali sic: Si tu es animatum, tu es homo, aut es animal; vel erit composita ex duabus conditionalibus, ut hic, si est homo est animatum, si est animal. Et quia syllogismi qui fiunt ex simplicibus, facilius sciuntur illis qui fiunt ex compositis, ideo primo ponemus syllogismos simplices, et postea breviter ostendemus secundum eorum similitudinem, qualiter fiunt syllogismi ex compositis. Sciendum quod simplices propositiones conditionales sunt quatuor. Aut enim habent ambas partes affirmativas, scilicet antecedens et consequens, ut hæc, si est homo est animal. Vel antecedens affirmatum et consequens negatum, ut hæc, si est homo, non est lapis. Aut consequens affirmatum, et antecedens negatum, ut hæc, si animal non est sanum est ægrum. Aut ambo negata, ut hæc, si non est animal non est homo. Syllogismi autem qui ex his propositionibus fiunt, oportet quod sint consequentiæ quædam. Ut autem dicit Philosophus, II *Topic.*, duplex est consequentia, scilicet in positione, scilicet quando proceditur pro positione antecedentis, et in contraria, scilicet quando proceditur a destructione consequentis. Secundum ergo ista ex prædictis propositionibus quæ fiunt figuræ, in quarum una proceditur a positione antecedentis, in altera vero a destructione consequentis, quarum quælibet quatuor habet modos, secundum quod quatuor sunt propositiones, ut dictum est. Primus modus primæ figuræ est, si est

Digitized by Microsoft ®

de la première figure est, s'il est homme, il est animal, mais il est homme, donc il est animal. Le second est, s'il est homme, il n'est pas pierre, mais il est homme, donc il n'est pas pierre. Le troisième est, si l'animal n'est pas bien portant, il est malade, mais l'animal n'est pas bien portant, donc il est malade. Le quatrième est, s'il n'est pas animal, il n'est pas homme, mais il n'est pas animal, donc il n'est pas homme. Il faut savoir que ces syllogismes se font avec ce relatif *qui*, ou avec ce pronom *quiconque*, car ces mots produisent l'opposition de l'antécédent, de cette manière : tout homme qui court se meut, mais Pierre court, donc Pierre se meut, ou quiconque, etc..., par la destruction du conséquent, de cette manière : tout homme qui court, ou quiconque court se meut, mais Sortès ne se meut pas, donc Sortès ne court pas. Il en est de même dans tous les autres modes de ces figures. Tels sont les syllogismes conditionnels dans les propositions simples.

CHAPITRE XVII.

Des syllogismes conditionnels avec des propositions hypothétiques composées.

Voici les syllogismes conditionnels composés, dont deux parties, comme il a été dit, se composent de trois catégoriques ; la troisième de quatre. Mais les trois propositions catégoriques peuvent varier de huit manières suivant l'affirmation ou la négation. Premièrement, elles peuvent être toutes affirmatives; secondement, toutes négatives; troisièmement, les deux premières affirmatives et la troisième négative; quatrièmement, les deux premières peuvent être négatives et la troisième affirmative; cinquièmement, la première affirmative et les deux dernières négatives; sixièmement, la première négative et les

---

homo, est animal; sed est homo, ergo est animal. Secundus est, si est homo, non est lapis; sed est homo, ergo non est lapis. Tertius est, si animal non est sanum, est ægrum, sed animal non est sanum, ergo est ægrum. Quartus est, si non est animal, non est homo; sed non est animal, ergo non est homo. Sciendum quod isto modo fiunt syllogismi cum hoc relativo qui, vel cum hoc nomine, quicumque faciunt enim prædicta nomina connotantia oppositionem antecedentis sic : Omnis qui currit movetur, sed Petrus currit, ergo Petrus movetur, vel quicumque, etc. A destructione consequentis sic : Omnis qui currit, vel quicumque currit, movetur ; sed Sortes non movetur, ergo Sortes non currit. Et sic habet se in omnibus aliis modis dictarum figurarum. Patet ergo de syllogismis conditionalibus ex propositionibus simplicibus.

CAPUT XVII.

De syllogismis conditionalibus ex propositionibus hypotheticis compositis.

Sequitur de conditionalibus compositis, quarum duæ, ut dictum est, consistunt ex tribus categoricis. Tertia vero ex quatuor. Sed tres propositiones categoricæ secundum affirmationem et negationem octo modis possunt variari. Primo, possunt omnes esse affirmativæ, secundo omnes negativæ, tertio duæ primæ affirmativæ et tertia negativa, quarto duæ primæ possunt esse negativæ et tertia affirmativa, quinto prima affirmativa et duæ ultimæ negativæ,

Digitized by Microsoft®

deux dernières affirmatives; septièmement, la première et la dernière affirmatives et la moyenne négative; huitièmement, la première et la dernière négatives et la moyenne affirmative; il peut donc s'opérer une variante dans chacune, et ces variantes sont au nombre de huit. La troisième conditionnelle composée de deux conditionnelles qui ont quatre catégoriques, peuvent varier de différentes manières. J'ai parlé fort au long de toutes ces propositions composées et de leurs différences dans les syllogismes qui en sont formés, dans mon livre sur les syllogismes hypothétiques, je m'abstiendrai donc de m'en occuper ici, et je parlerai uniquement des modes d'argumentation dans chacune d'elles. Or suivant chacune de ces propositions il se fait deux figures, dans l'une desquelles on procède de la position de l'antécédent, et dans l'autre de la destruction du conséquent. En effet, la première proposition, comme il a été dit, se compose d'une conditionnelle et d'une catégorique, de cette manière s'il est homme, puisqu'il est animé, il est animal; mais il est homme, donc puisqu'il est animé, il est animal. Ce syllogisme se construira de la même manière, si quelqu'une de ses parties ou toutes sont négatives de cette manière : s'il est homme, comme il n'est pas inanimé, il est sensible; mais il est homme, donc comme il n'est pas inanimé, il est sensible. Par la destruction du conséquent on procède ainsi : s'il est homme, comme il est animé, il n'est pas sensible, donc il n'est pas homme. Dans la négative de cette manière : s'il est homme, comme il n'est pas inanimé, il est sensible; mais comme il n'est pas quelque chose d'inanimé, il n'est pas quelque chose de sensible, donc il n'est pas homme. La seconde proposition est composée d'une catégorique et d'une conditionnelle de cette manière, si comme il est quelque chose d'animé, il est animal, il est homme. On fait ainsi les syllogismes de

---

sexto prima negativa et duæ ultimæ affirmativæ, septimo prima et ultima affirmativæ, et media negativa, octavo prima et ultima negativæ et media affirmativa, ideo in qualibet dictarum potest fieri variatio, et sic sunt octo. Tertia vero conditionalis composita ex duabus conditionalibus quæ quatuor habent categoricas, multipliciter habet variari. De quibus omnibus compositis propositionibus, et earum varietate syllogismis qui ex eis fiunt, diffuse dixi in libro quem feci de hypotheticis syllogismis, ideo diffuse de eis nunc tractare prætermitto, sed videamus solum modos syllogizandi in qualibet earum. Fiunt autem secundum quamlibet dictarum propositionum duæ figuræ, in quarum una proceditur a positione antecedentis, in altera a destructione consequentis. Prima enim propositio, ut dictum est, componitur ex conditionali et categorica sic : Si est homo cum sit animatum, est animal, sed est homo, ergo cum sit animatum est animal. Et consimiliter fiet talis syllogismus, si aliqua pars ejus, vel omnes sint negativæ sic : Si est homo, cum non sit inanimatus est sensibilis; sed est homo, ergo cum non sit inanimatum est sensibile. A destructione vero consequentis sic : Si est homo cum sit animatum, non est sensibile, ergo non est homo. In negativa sic : Si est homo cum non sit inanimatus est sensibilis; sed cum non sit inanimatum, non est sensibile, ergo non est homo. Secunda vero propositio, ut dictum est, composita ex categorica et conditionali sic, si cum est animatum est animal, est homo. Fiunt autem ex tribus propositionibus syllogismi a positione antece-

Digitized by Microsoft ®

trois propositions par la position de l'antécédent, si comme il est quelque chose d'animé, il est homme, il est animal; mais comme il est quelque chose d'animé, il est homme, donc il est animal. En niant une partie, on fait ainsi : si comme il est quelque chose d'animé, il est homme, il n'est pas cheval. On procède ainsi par le destruction du conséquent, si comme il est quelque chose d'animé, il est homme, il est animal; mais il n'est pas animal, donc comme il est quelque chose d'animé, il n'est pas homme. Avec une partie négative de cette manière, si comme il est quelque chose d'animé, il est homme, il n'est pas cheval; mais il est cheval, donc comme il est quelque chose d'animé, il n'est pas homme. Et comme, ainsi que nous l'avons dit, chacune de ces propositions peut admettre huit variantes, on peut faire avec chacune d'elle seize syllogismes, huit par la position de l'antécédent et huit par la destruction du conséquent. La troisième proposition, comme il a été dit, est composée de deux conditionnelles de cette manière : s'il est homme, il est animal, s'il est animal, il est substance. Cette proposition peut offrir trois variantes suivant les variations des termes; car il y a en elle un terme pris deux fois; or comme il y a deux conditionnelles, ce terme est quelquefois antécédent dans l'une et l'autre de cette manière : s'il est homme, il est animal, s'il n'est pas homme, il est insensible. Quelquefois il est conséquent dans l'une et l'autre de cette manière : s'il est homme, il est animal, s'il est pierre, il n'est pas animal. D'autres fois il est conséquent dans l'une et antécédent dans l'autre de cette manière, s'il est homme, il il est animal, s'il est animal, il est substance. En conséquence de cela il y a trois variations dans les syllogismes qui se font avec ces sortes de propositions, et néanmoins chacune de ces propositions se diversifie de huit manières suivant les affirmations ou les négations de ses parties, et il en résulte seize modes de syllogismes. Mais quand

---

dentis sic : Si cum est animatum est homo, est animal, sed cum est animatum, est homo, ergo est animal. Negando vero aliquam partem sic, si cum est animatum, est homo, non est equus. A destructione vero consequentis sic : Si cum est animatum, est homo, est animal; sed non est animal, ergo cum sit animatum non est homo. Cum parte vero negativa sic : Si cum est animatum, est homo, non est equus; sed est equus, ergo cum sit animatum non est homo. Et quia ut dictum est, quælibet illarum propositionum habet variari octo modis, ex qualibet possunt fieri sexdecim syllogismi, scilicet octo a positione antecedentis et octo a destructione consequentis. Tertia vero propositio, ut dictum est, composita est ex duabus conditionalibus sic : Si est homo est animal, si est animal est substantia. Potest autem hæc propositio variari tripliciter secundum triplicem variationem terminorum. Nam in ea est unus terminus bis sumptus, cum autem sint duæ conditionales, talis terminus aliquando est antecedens in utraque sic : Si est homo, est animal, si non est homo, est insensibile. Aliquando est consequens in una et antecedens in alia sic : Si est homo est animal, si est animal est substantia. Et secundum hoc tripliciter variantur syllogismi, qui fiunt ex hujusmodi propositionibus, et tamen quælibet istarum propositionum multiplicatur in octo secundum affirmationes et negationes partium ejus, ex quibus fiunt sexdecim modi syllogismorum. Quando vero idem termi-

Digitized by Microsoft®

le même terme est conséquent dans une et antécédent dans l'autre, on construit les syllogismes de cette manière : s'il est homme, il est animal, s'il est animal, il est substance; mais il est homme, donc il est substance, et ces sortes de syllogismes se font par la position de l'antécédent. Par la destruction du conséquent de cette manière : s'il est homme, il est animal, s'il est animal, il est substance; mais il n'est pas substance, donc il n'est pas homme. Et Boëce appelle cette figure la première de ces propooitions. La seconde figure a lieu quand l'antécédent est le même dans les deux propositions, dans quel cas on fait un syllogisme de cette manière par la position de l'antécédent: s'il est homme, il est animal, s'il n'est pas homme, il est insensible; mais il est homme, donc il n'est pas insensible; ou de cette manière, s'il est homme il est animal, s'il n'est pas homme, il n'est pas raisonnable; mais il est homme, donc il est raisonnable. Par la destruction du conséquent on procède ainsi : s'il est homme il est animal, s'il n'est pas homme il est insensible; mais il n'est pas animal, donc il est insensible; ou de cette manière, s'il est homme il est animal, s'il n'est pas raisonnable, il n'est pas homme; mais il n'est pas animal, donc il n'est pas raisonnable. En effet, en détruisant animal, on détruit homme dont la destruction entraîne celle de raisonnable. La troisième figure se produit quand on n'argumente pas par la destruction du conséquent, mais seulement par la position de l'antécédent de cette manière: s'il est homme, il est animal, s'il est pierre il n'est pas animal; mais il est homme, donc il n'est pas pierre. Tels sont les syllogismes conditionnels.

---

nus in una est consequens, et in altera est antecedens, fiunt syllogismi sic : Si est homo est animal, si est animal est substantia; sed est homo, ergo est substantia, et hujusmodi fiunt a positione antecedentis, a destructione consequentis sic : Si est homo, est animal, si est animal est substantia; sed non est substantia, ergo non est homo. Et hæc dicitur a Boetio prima figura istarum propositionum. Secunda figura secundum eum fit, quando idem est antecedens in utraque, ex quo fit syllogismus a positione antecedentis sic : Si est homo est animal, si non est homo est insensibilis; sed est homo, ergo non est insensibilis; vel sic : Si est homo est animal, si non est homo non est rationalis, sed est homo, ergo est rationalis. A destructione consequentis sic : Si est homo est animal, si non est homo est insensibilis; sed non est animal, ergo est insensibilis. Vel sic : Si est homo est animal, si non est rationalis non est homo, sed non est animal, ergo non est rationalis. Destructo enim animali destruitur homo, quo destructo destruitur rationale. Tertia figura secundum eum est, quando non arguitur a destructione consequentis, sed solum a positione antecedentis sic : Si est homo est animal, si est lapis non est animal; sed est homo, ergo non est lapis. Et sic patet de syllogismis conditionalibus.

Digitized by Microsoft ®

CHAPITRE XVIII.

Des syllogismes disjonctifs et des propositions réduplicatives, de la conversion par comparaison.

Nous allons parler des syllogismes disjonctifs. Remarquez que comme une proposition conditionnelle se multiplie suivant l'affirmation ou la négation de ses parties, quoique au nombre de quatre, il en est de même de la proposition disjonctive, parce que, ou les deux parties sont affirmatives, comme ou il est sain, ou il est malade, ou les deux parties sont négatives, comme ou il n'est pas sain, ou il n'est pas malade, ou la première est affirmative et la seconde négative, comme ou il est sain, ou il n'est pas malade, ou la première est négative et la seconde affirmative, comme ou il n'est pas sain, ou il est malade. Pour faire des syllogismes de ces propositions, il faut examiner d'abord laquelle de ces propositions équivant à une simple conditionnelle, ensuite il faut faire le syllogisme avec cette disjonctive dans le même sens qu'on le faisoit avec la conditionnelle simple, comme il a été dit. Pour reconnoître cela, il faut supposer qu'afin que la proposition disjonctive soit vraie, il faut toujours que l'autre partie soit fausse, de telle sorte que la première partie soit fausse et la seconde vraie. Et comme pour vérifier toute proposition fausse il faut le faire par son opposée, par exemple, si celle-ci, il n'est pas homme, est fausse, elle se vérifie par celle-ci, il est homme, et *vice versâ*, il faut pour cette raison examiner la première partie dans la proposition disjonctive et voir si elle est affirmative ou négative. Si la première partie est affirmative, elle équivant à l'antécédent nié de la conditionnelle. Car comme on suppose que l'antécédent de la conditionnelle doit être

---

CAPUT XVIII.

De syllogismis disjunctivis et de propositionibus reduplicativis, et de conversione per comparationem.

De syllogismis disjunctivis nunc dicendum est. Ubi nota quod sicut una propositio conditionalis secundum affirmationem vel negationem suarum partium multiplicatur, et si sunt quatuor, ita etiam se habet de propositione disjunctiva sic, quia aut ambæ partes sunt affirmativæ, ut aut est sanum, aut est ægrum; vel ambæ partes sunt negativæ, ut aut non est sanum, aut non est ægrum; vel prima est affirmativa et secunda negativa, ut aut est sanum, aut non est ægrum; vel prima negativa et secunda affirmativa, ut aut non est sanum, aut est ægrum. Ad faciendum autem syllogismos de prædictis propositionibus, primo oportet videre quæ dictarum propositionum uni simplici conditionali æquipollet, postea secundum quod fiebat syllogismus ex illa conditionali simplici, ut supra dictum est, sic fiat de ista disjunctiva. Ad hoc enim videndum oportet supponere quod ad hoc ut propositio disjunctiva sit vera, semper oportet quod altera pars sit falsa, ita videlicet quod prima pars sit falsa et secunda vera. Et quia posita quacumque propositione falsa si verificatur, debet verificari per suam oppositam. Verbi gratia, si hæc est falsa, non est homo, verificatur per hanc, est homo, et e converso; ideo videamus in propositione disjunctiva partem primam, utrum sit affirmativa vel negativa. Si prima pars est affirmativa, æquipollet antecedenti conditionalis negato.

Digitized by Microsoft®

vrai pour que toute la conditionnelle soit vraie, de même la première proposition catégorique, que nous appelons antécédent dans la disjonctive, doit toujours être fausse. Afin que ces deux antécédents soient équipollents, il faut que si l'un est affirmé, l'autre soit nié, parce que dans les deux propositions, conditionnelle et disjonctive, le conséquent est vrai. C'est pourquoi, afin qu'il y ait équipollence entre eux, il faut que si l'un est affirmé, l'autre le soit, si l'un est nié, l'autre le soit aussi. Par exemple, soit cette disjonctive, ou il est sain, ou il est malade, dont l'antécédent et le conséquent sont affirmatifs, pour qu'elle soit équivalente à une conditionnelle vraie, la conditionnelle doit avoir un antécédent nié et un conséquent affirmé de cette manière : s'il n'est pas sain, il est malade, et ainsi des autres. Ceci posé, il est facile de connoître les syllogismes disjonctifs, car, comme il a été dit, quatre syllogismes conditionnels se font par la position de l'antécédent, et quatre par la destruction du conséquent. C'est la même chose dans ces propositions. En effet, la première proposition conditionnelle d'où se tiroit le premier mode, étoit celle-ci : s'il est homme, il est animal; suivant donc ce que nous avons dit elle a pour équivalente celle-ci : ou il n'est pas homme, ou il est animal. Faisons donc un syllogisme disjonctif de cette manière : ou il n'est pas homme, ou il est animal; mais il est homme, donc il est animal. La seconde proposition du second mode étoit celle-ci, s'il est homme il n'est pas pierre, laquelle a pour équivalente cette autre, ou il n'est pas homme, ou il n'est pas pierre; et faisons un syllogisme disjonctif de cette manière : ou il n'est pas homme, ou il n'est pas pierre; mais il est homme, donc il n'est pas pierre. La troisième proposition étoit celle-ci : si l'animal n'est pas bien portant, il est malade, à laquelle

---

Nam sicut antecedens conditionalis supponitur, quod debet esse verum, ad hoc quod tota conditionalis sit vera, ita prima propositio categorica, quam vocamus in disjunctiva antecedens, semper debet esse falsa. Ad hoc vero quod ista duo antecedentia æquipolleant, oportet quod si unum est affirmatum, quod alterum sit negatum, quia in utraque, scilicet conditionali et disjunctiva, consequens est verum; ideo ad hoc, quod inter se æquipolleant, oportet quod si unum est affirmatum, et reliquum, et si unum est negatum, et reliquum. Verbi gratia, sit disjunctiva ista, aut est sanum, aut est ægrum, quæ habet antecedens et consequens affirmativa; ad hoc quod æquipolleat conditionali veræ, debet conditionalis habere antecedens negatum, et consequens affirmatum sic : Si non est sanum est ægrum, et sic de aliis. His habitis, faciliter possunt sciri syllogismi disjunctivi, ut enim supradictum est, quatuor syllogismi conditionales fiunt a positione antecedentis, et quatuor a destructione consequentis. Eodem modo in istis propositionibus. Prima enim propositio conditionalis, ex qua sumebatur primus modus, erat ista, si est homo est animal, secundum ergo dicta, huic æquipollet ista : aut non est homo, aut est animal. Fiat ergo syllogismus disjunctivus sic : Aut non est homo, aut est animal; sed est homo, ergo est animal. Secunda propositio secundi modi erat ista, si est homo non est lapis, cui æquipollet ista, aut non est homo, aut non est lapis, et fiat syllogismus disjunctivus sic : Aut non est homo, aut non est lapis; sed est homo, ergo non est lapis. Tertia propositio erat ista, si animal non est sanum, est ægrum, cui æquipollet ista :

Digitized by Microsoft ®

équivant cette autre : ou il est bien portant, ou il est malade, et faisons un syllogisme disjonctif de cette manière : ou il est sain, ou il est malade; mais il n'est pas sain, donc il est malade. La quatrième proposition étoit celle-ci : s'il n'est pas animal, il n'est pas homme, laquelle a pour équivalente celle-ci : ou il est animal, ou il est homme, et faisons un syllogisme disjonctif de cette manière : ou il est animal, ou il est homme; mais il n'est pas animal, donc il n'est pas homme. Dans la seconde figure on procède par la destruction du conséquent et l'on fait de cette manière le premier syllogisme : Ou il n'est pas homme, ou il n'est pas animal; mais il n'est pas animal, donc il n'est pas homme; on fait ainsi le second : ou il n'est pas homme, ou il n'est pas pierre; mais il est pierre, donc il n'est pas homme; on fait ainsi le troisième : ou il est bien portant, ou il est malade; mais il n'est pas malade, donc il est bien portant. Le quatrième se fait ainsi : ou il est animal, ou il n'est pas homme; mais il est homme, donc il est animal. Tels sont les syllogismes disjonctifs. Tenons-nous-en donc là pour ces syllogismes. Je ne m'occuperai pas des autres espèces d'argumentation. Il faut observer qu'afin que la proposition réduplicative soit vraie, il faut que les quatre propositions qui l'exposent, savoir trois catégoriques et une hypothétique, soient vraies, et si l'une d'elles étoit fausse, elle seroit fausse elle-même. Et comme ces propositions se font quelquefois à raison de la concomitance, comme si on disoit, l'homme est coloré en tant que corporel : quelquefois à raison de la cause, comme, le feu est échauffant en tant que chaud. C'est pourquoi la proposition réduplicative à raison de la cause requiert pour être vraie, non-seulement que les quatre qui l'exposent soient vraies, mais encore que ce sur quoi tombe le redoublement exprime la cause de ce qui est emporté par le prédicat, ou soit ce en quoi ré-

---

Aut est sanum, aut est ægrum, et fiat syllogismus disjunctivus sic : Aut est sanum aut est ægrum; sed non est sanum, ergo est ægrum. Quarta propositio erat ista : Si non est animal, non est homo, cui æquipollet ista : Aut est animal, aut est homo, et fiat syllogismus disjunctivus sic : Aut est animal aut est homo; sed non est animal, ergo non est homo. In secunda vero figura proceditur a destructione consequentis et fit primus syllogismus sic : Aut non est homo, aut non est animal; sed non est animal, ergo non est homo. Secundus sic : Aut non est homo, aut non est lapis; sed est lapis, ergo non est homo. Tertius sic : Aut est sanum, aut est ægrum; sed non est ægrum, ergo est sanum. Quartus sic : Aut est animal, aut non est homo; sed est homo, ergo est animal. Et sic patet de syllogismis disjunctivis. Dictum ergo sit de syllogismis hoc modo. De aliis autem speciebus argumentationis non me intromitto. Notandum ad hoc quod propositio reduplicativa sit vera, requiritur quod quatuor propositiones exponentes ipsam, scilicet tres categoricæ et una hypothetica sint veræ, et si aliqua ipsarum esset falsa, ipsa esset falsa. Et quia tales propositiones aliquando fiunt gratia concomitantiæ, ut si dicatur, homo in quantum corporeus est coloratus. Aliquando gratia causæ, ut ignis in quantum calidus est calefactivus. Et ideo reduplicativa gratia causæ ad veritatem suam non solum requirit quod quatuor ejus exponentes sint vera, sed quod illud super quod cadit reduplicatio, exprimat causam importati per prædicatum, vel quod sit illud cui primo inest prædicatum

Digitized by Microsoft®

side d'abord le prédicat principal. Par exemple pour l'une et l'autre des susdites propositions. En effet, pour que cette proposition, l'homme est coloré en tant que corporel, soit vraie, il faut que celles-ci soient également vraies, l'homme est coloré, l'homme est corporel, et tout ce qui est corporel est coloré, et si quelque chose est corporel c'est en effet coloré. De même pour la vérité de celle-ci, le feu est échauffant en tant que chaud, il est vrai que le feu est échauffant, que le feu est chaud, que tout ce qui est chaud est échauffant, s'il y a quelque chose de chaud c'est échauffant, et le chaud est la cause de la caléfaction. La réduplicative se convertit de cette manière : le feu est échauffant en tant que chaud, une chose qui est échauffante en tant que chaude c'est le feu, et non de cette manière : ce qui est échauffant en tant que chaud est le feu. Il faut observer que la proposition universelle affirmative se convertit simplement en changeant les termes finis en termes infinis; il en est de même de la particulière négative. La raison en est que la proposition universelle affirmative en termes finis ne se convertit pas simplement, parce que il se trouve des termes où elle est comme, tout homme est susceptible de rire, et tout ce qui est susceptible de rire est homme. Il se trouve aussi des termes contraires comme, tout homme est animal, il ne s'ensuit pas, donc tout animal est homme, car animal dit plus qu'homme; mais comme le terme qui dit plus que l'autre terme, si on le rend infinitésimal, dira plus ensuite que l'autre qui disoit moins d'abord. Car non animal se dit de moins de choses que non homme, parce que non animal se dit de tous les êtres excepté des animaux. Non homme se dit de tous les êtres et des animaux, excepté de l'homme; la conversion peut donc se faire. Mais il n'y a pas de conversion dans la particulière

---

principale. Verbi gratia, de utraque dictarum propositionum. Ad hoc enim quod ista sit vera, homo in quantum corporeus est coloratus, requiritur quod hæ sint veræ, scilicet homo est coloratus, homo est corporeus et omne corporeum, est coloratum, et si aliquid est corporeum enim coloratum. Similiter ad veritatem istius, ignis in quantum calidus est calefactivus. Verum est quod ignis est calefactivus et quod ignis est calidus, et omne calidum est calefactivum, et si aliquid est calidum id est calefactivum, et calidus est causa calefactionis. Et convertitur reduplicativa sic : Ignis in quantum calidus est calefactivus; aliquid quod in quantum calidum est calefactivum est ignis, et non sic : Calefactivum in quantum calidum est ignis. Notandum quod propositio universalis affirmativa convertitur simpliciter mutatis terminis finitis in terminos infinitos, consimiliter est etiam de particulari negativa. Causa est, nam propositio universalis affirmativa in terminis finitis non convertitur simpliciter, quia inveniuntur termini in quibus sit, ut omnis homo est risibilis, et omne risibile est homo. Inveniuntur etiam termini in quibus non, ut omnis homo est animal, non sequitur, ergo omne animal est homo, quia in plus se habet animal quam homo. Sed quia terminus qui in plus se habet quam alius terminus, si infinitetur, se habet in minus quam ille, qui in minus se habebat. Nam de paucioribus prædicatur non animal, quam non homo, quia non animal prædicatur de omnibus entibus, præterquam de animalibus. Non homo vero prædicatur de omnibus entibus et de animalibus, præterquam de homine, potest ergo fieri conversio. In particulari

Digitized by Microsoft ®

négative en termes finis, parce qu'il se trouve des termes où il y a négation, quand par exemple une espèce se dit négativement de son genre, comme quelque animal n'est pas homme, mais non *vice versâ*; mais si l'on vérifie les termes, savoir l'homme n'est pas blanc, non blanc dit plus que non homme, donc on peut faire la conversion, savoir quelque chose non blanc n'est pas non homme. Tels sont les syllogismes, etc...

Fin du traité du syllogisme simpliciter.

TRAITÉ XI.

DU MÊME AUTEUR, DU SYLLOGISME DÉMONSTRATIF.

CHAPITRE PREMIER.

Ce que c'est que le syllogisme démonstratif.

Nous allons parler maintenant de la démonstration. En effet, la science étant l'habitude de la conclusion démontrée acquise par la spéculation, pour savoir ce que c'est que la science et comment on l'acquiert, il est nécessaire de savoir ce que c'est que la démonstration. Or la démonstration est un syllogisme procédant de choses vraies, nécessaires, premières de soi, propres, connues par elles-mêmes, immédiates et causes de la conclusion. Il faut savoir que parmi les dé-

---

vero negativa in terminis finitis non fit conversio, quia inveniuntur termini in quibus non, quando videlicet aliqua species prædicatur negative de suo genere, ut quoddam animal non est homo, sed non e converso; sed si verificantur termini, scilicet homo non est albus, in plus se habet non albus quam non homo; ergo potest fieri conversio, scilicet quoddam non album non est non homo. Et sic patet de syllogismis, etc.

De syllogismo simpliciter tractatus feliciter finis.

TRACTATUS XI.

EJUSDEM DOCTORIS, DE SYLLOGISMO DEMONSTRATIVO.

CAPUT PRIMUM.

De syllogismo demonstrativo quid sit.

Restat nunc dicere de demonstratione. Cum enim scientia sit habitus conclusionis demonstratæ acquisitus ex ipsius speculatione, ad sciendum quid sit scientia et quomodo acquiratur, necesse est scire quid est demonstratio. Est autem demonstratio syllogismus procedens ex veris, necessariis, per se primis, propriis, per se notis, immediatis, et causis conclusionis. Sciendum

Digitized by Microsoft®

monstrations il y en a une *propter quid*, et une *quia*, c'est pourquoi la définition précédente ne convient qu'à la démonstration *propter quid*. Dans cette définition il y a des choses qui appartiennent à la forme de la démonstration, en ce qui est dit être le syllogisme, d'autres qui appartiennent à la matière de la démonstration, c'est-à-dire qu'il procède de choses vraies, nécessaires, etc... C'est pourquoi j'exposerai d'abord les particules qui appartiennent à la matière objet de la démonstration; secondement j'établirai ce qui appartient à sa forme, c'est-à-dire dans quelle figure et dans quel mode ce syllogisme doit être fait. Que la démonstration procède de choses vraies, nécessaires, etc., on peut le voir clairement par sa fin, qui est de *savoir*, puisque savoir n'est autre chose que connoître la cause d'une chose quelconque, et non-seulement la cause en tant que cause, mais en tant que cause *actu* de cette chose. En effet, connoître la cause d'une chose, et ne pas connoître l'effet de son être en acte, c'est connoître l'effet virtuellement : or ce n'est pas là connoître l'effet *simpliciter*, c'est le connoître seulement *secundum quid*. De plus, comme savoir c'est connoître d'une manière certaine, il faut que cet effet suive nécessairement cette cause. Donc la conclusion de la démonstration, dont l'habitude est la science, ou de savoir *habitualiter*, doit procéder nécessairement de prémisses qui soient les causes vraies et nécessaires de la conclusion.

CHAPITRE II.

Ce que c'est que dici de omni *premièrement de soi, ou universellement.*

Pour explorer les susdites particules de la définition de la démonstration qui appartiennent à la matière objet de la démonstration, il est

---

quod demonstrationum quædam est propter quid, et quædam est quia, unde dicta diffinitio solum convenit demonstrationi propter quid. In prædicta autem diffinitione quædam sunt quæ pertinent ad formam demonstrationis, in hoc quod dicitur esse syllogismus, quædam sunt quæ pertinent ad materiam, demonstrationis scilicet quod sit procedens ex veris, necessariis, etc. Unde primo exponam particulas pertinentes ad materiam de qua est demonstratio. Secundo ponam ea quæ pertinent ad ejus formam, scilicet in qua figura vel modo talis syllogismus debeat fieri. Quod enim demonstratio procedat ex veris, necessariis, etc., hoc potest patere per finem suum qui est scire. Cum enim scire nihil aliud sit quam cognoscere causam alicujus rei, et non solum causam ut causa est, sed ut est causa illius rei actu. Cognoscere enim causam alicujus rei et non cognoscere effectum ejus esse in actu, est cognoscere effectum in virtute; hoc autem non est scire effectum simpliciter, sed est scire solum secundum quid. Etiam quia scire est per certitudinem cognoscere, oportet prædictum effectum necessario semper ad illam causam sequi. Conclusio ergo demonstrationis, cujus habitus est scientia, seu scire habitualiter, oportet quod procedat ex talibus præmissis, quæ sint veræ et necessariæ causæ conclusionis.

CAPUT II.

Quid sit dici de omni per se primo, seu universaliter.

Ad investigandum autem dictas particulas diffinitionis demonstrationis perti-

Digitized by Microsoft®

nécessaire de faire quelques observations préliminaires. Comme les prémisses de la démonstration sont universelles, il faut savoir par conséquent ce que c'est que *dici de omni*, et comme le prédicat s'y dit par soi du sujet, il faut savoir ce que c'est que *per se* et *primo*. *Dici de omni*, dans le sens où on le prend ici, c'est lorsqu'il n'y a rien à prendre dans le sujet dont le prédicat ne se dise pas, ni un temps dans lequel le prédicat ne convienne pas à ce sujet. La différence qui existe entre *dici de omni* dont on parle ici et celui dont on a parlé dans le traité du syllogisme, c'est qu'on le prenoit dans le premier cas pour toutes les fois qu'une chose se dit universellement de quelque sujet, soit que le prédicat soit inhérent au sujet nécessairement et en tout temps, soit qu'il ne le soit que d'une manière contingente, comme ici. C'est pourquoi dans cette proposition, tout homme court, *dici de omni* se conserve de cette manière. Mais ici *dici de omni* se prend pour ce qui est toujours inhérent au sujet, comme tout homme est animal : car il ne peut pas y avoir de temps où l'homme ne soit pas animal; on voit donc ce que c'est que *dici de omni*. *Per se* se dit de quatre manières; premièrement quand le prédicat est la définition ou quelque partie de la définition du sujet, comme, tout homme est un animal raisonnable mortel, ou tout homme est animal; secondement quand le prédicat est la propre passion du sujet, dans laquelle définition se trouve le sujet, comme, tout homme est susceptible de rire. En effet homme se trouve dans la définition *susceptible de rire* non comme partie essentielle, mais comme quelque chose hors de son essence, sans quoi il ne pourroit être connu. Car l'être de l'accident dépendant du sujet, il faut que la définition qui signifie son être, contienne le sujet en elle. Troisièmement on dit qu'une chose est *par soi* quand elle signifie quelque

---

nentes ad materiam, de qua est demonstratio, præmittenda sunt quædam necessaria. Quia enim præmissæ demonstrationis sunt universales, ideo oportet scire quid est dici de omni; et quia in eis prædicatum dicitur per se de subjecto, ideo oportet scire quid est per se, et quid primo. Est autem dici de omni ut hic sumitur, quando nihil est sumere sub subjecto, de quo non dicatur prædicatum, nec est sumere aliquod tempus, in quo prædicatum tali subjecto non conveniat. Hæc est autem differentia inter hoc dici de omni, et illud quod in tractatu syllogismi dictum fuit, nam ibi sumebatur dici de omni, quandocumque aliquid prædicatur universaliter de aliquo subjecto, sive subjecto insit prædicatum necessario et omni tempore, sive contingenter, ut nunc. Unde in illa propositione, omnis homo currit, salvatur hoc modo dici de omni. Sed nunc sumitur dici de omni de eo quod semper inest subjecto, ut omnis homo est animal; non enim est dare aliquod tempus, in quo homo non sit animal, patet ergo de dici de omni. Per se autem dicitur quadrupliciter. Primo modo, quando prædicatum est diffinitio vel aliqua pars diffinitionis ipsius subjecti, ut omnis homo est animal rationale mortale, vel omnis homo est animal. Secundo modo dicitur per se, quando prædicatum est propria passio ipsius subjecti, in cujus diffinitione ponitur subjectum, ut omnis homo est risibilis. In diffinitione enim risibilis ponitur homo non ut pars ejus essentialis, sed ut aliquid extra essentiam suam, sine quo cognosci non posset. Cum enim esse accidentis dependeat a subjecto, oportet quod diffinitio quæ significat esse ipsius, contineat in se subjectum. Tertio modo dicitur aliquid esse per se, quando significat aliquid solita-

Digitized by Microsoft®

chose de solitaire, comme singulier dans le genre de la substance, tel que Sortès, Platon; blanc ou ambulant de cette manière n'est pas dit *per se*, puisque on n'entend pas quelque chose de solitaire existant par soi. Car en disant blanc, je dis l'accident et le sujet; mais quand je dis Sortès je dis quelque chose de solitaire, et c'est ainsi dit *per se*. Or il faut savoir que ce mode n'est pas un mode de prédication *per se*, mais c'est un mode d'être. La quatrième manière de prédication *per se*, c'est lorsqu'on dit d'une chose une autre chose qui en est la cause immédiate et nécessaire, comme quand nous disons que l'assassiné est mort par l'assassinat. C'est là ce qu'on appelle *per se*. On dit que la prédication se fait *primo* quand le prédicat et le sujet sont tellement adéquats que le prédicat ne peut se trouver hors du sujet, ni le sujet hors du prédicat, comme lorsque nous disons, l'homme est susceptible de rire. En effet la faculté de rire est tellement attachée à l'homme que l'on peut appeler homme tout ce que l'on peut dire susceptible de rire et réciproquement. C'est pourquoi en disant : Sortès a la faculté de rire, quoique susceptible de rire se dise de Sortès dans le second mode de prédication *per se*, on ne le dit pas néanmoins dans le premier, parce que susceptible de rire se dit d'un plus grand nombre que de Sortès. Néanmoins Aristote appelle universel, ce que l'on dit *primò*, non pas dans le sens où on a pris ce mot dans le premier traité, mais bien parce que le prédicat peut se dire universellement du sujet, et le sujet du prédicat. On voit par là ce que signifient ces trois choses, *dici de omni*, *per se* et *universale*. Tout ce qui se dit *primò* et *universaliter*, ne se dit pas *per se*, mais non réciproquement. En effet, susceptible de rire se dit *primò per se* de l'homme, quoique cela se dise *per se* de Sortès, ce n'est pas néanmoins *primò*. De même aussi

---

rium, sicut singulare quod est in genere substantiæ, ut Sortes et Plato, album vel ambulans, isto modo non dicitur per se, cum non intelligatur aliquid solitarium per se existens. Dicendo enim album, dico accidens et subjectum; sed cum dico Sortes, dico aliquid solitarium, et sic dicitur per se. Sciendum est autem quod iste modus non est modus prædicandi per se, sed est modus essendi. Quarto modo prædicatur aliquid per se, quando aliquid dicitur de aliquo, quod est immediata et necessaria causa ipsius, sicut dicimus quod interfectus interiit interfectione. Interfectio enim est immediata et necessaria causa ipsius interitus, et sic patet de per se. Primo autem dicitur aliquid prædicari, quando prædicatum et subjectum ita sunt adæquata, ut prædicatum non possit inveniri extra subjectum, nec subjectum extra prædicatum, sicut cum dicimus, homo est risibilis. Ita enim se habet risibile ad hominem, quod de quocumque dicitur risibile, de eodem dicitur et homo, et e converso. Unde dicendo : Sortes est risibilis, licet modo risibile prædicetur de Sorte in secundo modo dicendi per se, non tamen prædicatur primo, quia risibile de pluribus prædicatur quam de Sorte. Philosophus tamen hoc quod dictum est prædicari primo, vocat universale, non tale universale de quo in primo tractatu dictum est, sed quia prædicatum de subjecto, et subjectum de prædicato potest universaliter prædicari. Ex his patet quomodo se habent ista tria, scilicet dici de omni, per se et universale. Neque omne quod primo, seu universaliter prædicatur, prædicatur per se, non tamen e converso. Risibile enim primo per se prædicatur de homine. Licet autem risibile prædicetur per se de Sorte, non tamen prædicatur primo. Similiter etiam quod

Digitized by Microsoft ®

ce qui se dit *per se*, se dit *de omni*, cependant tout ce qui se dit *de omni* ne se dit pas *per se;* car en disant, tout animal est homme, c'est une prédication *de omni* et non pas néanmoins *per se*.

CHAPITRE III.

Que la démonstration procède de choses vraies et nécessaires.

Voyons maintenant les parties de la définition de la démonstration que nous avons énumérées. On dit en effet que la démonstration procède de prémisses vraies. Nous avons dit plus haut ce que c'est que le vrai. Or pour que la conclusion soit vraiment déduite des prémisses comme de ses causes, il faut que les prémisses soient vraies; car quoique l'on puisse tirer une conclusion vraie de prémisses fausses, néanmoins la vérité de la conclusion provient des prémisses. Nous disons, en effet, tout homme est pierre, toute perle est homme, donc toute perle est pierre; cette conclusion est vraie, quoique les prémisses soient fausses. Et comme toute cause s'assimile son effet, la fausseté de ces propositions ne peut pas être la cause de la vérité de la conclusion; c'est pourquoi dans le Ier *Priorum* Aristote dit qu'une conclusion vraie de prémisses fausses se produit non *propter quid*, mais *quia*. On voit donc que la démonstration procède de choses vraies. On dit ensuite que la démonstration procède de prémisses nécessaires; or nous avons dit dans le traité des syllogismes ce que c'est qu'une proposition nécessaire. Il faut noter qu'une proposition démontrée doit être nécessaire. Car si *science* dit une certitude qui ne peut venir de contingents en tant que contingents, mais seulement de choses nécessaires, la conclusion dont l'habitude est la science, doit être né-

---

per se prædicatur, dicitur de omni, non tamen omne quod dicitur de omni, dicitur per se. Nam dicendo, omne animal est homo, est prædicatio de omni, non tamen per se.

CAPUT III.

Quod demonstratio procedit ex veris et necessariis.

His visis videamus partes diffinitionis demonstrationis supra positæ. Dicitur enim ibi, quod demonstratio procedit ex præmissis veris. Quod autem sit verum, dictum est supra. Ad hoc autem quod conclusio sit vera ex præmissis sicut ex causis, oportet præmissas esse veras. Licet enim ex falsis possit concludi verum, tamen veritas conclusionis est ex præmissis. Dicimus enim, omnis homo est lapis, omnis margarita est homo, ergo omnis margarita est lapis; conclusio modo est vera, licet præmissæ sint falsæ. Et quia omnis causa assimilat sibi effectum, falsitas dictarum propositionum non potest esse causa veritatis conclusionis, et ideo in I *Priorum*, dicit Philosophus, quod verum concluditur ex falsis, non propter quid, sed quia. Patet ergo quod demonstratio procedit ex veris. Deinde dicitur, quod demonstratio procedit ex præmissis necessariis; quæ autem fit propositio necessaria, dictum est in tractatu syllogismorum. Notandum quod conclusio demonstrata, oportet quod sit necessaria. Si enim scientia dicit certitudinem, quæ non potest esse de contingentibus, ut contingentia sunt, sed solum de necessariis, oportet quod conclusio, cujus habitus est scientia, sit necessaria. Hoc

Digitized by Microsoft®

cessaire. Cela posé, il faut savoir que, bien qu'on puisse avoir une conclusion nécessaire de prémisses contingentes, ou au moins d'une, comme il a été dit, on ne peut néanmoins pas avoir la science avec des prémisses contingentes, mais bien avec des prémisses nécessaires. En effet, si savoir, comme nous l'avons dit, c'est connoître la cause nécessaire d'une chose, et si le moyen terme se rapporte aux extrêmes d'une manière contingente, il ne sera pas nécessaire, et par conséquent il pourra être exclu de la conclusion qui restera nécessaire; il ne sera donc pas la cause de la conclusion. Donc pour qu'il soit la cause de la conclusion, il doit avoir un rapport nécessaire avec les deux extrêmes, et de cette manière les deux prémisses seront nécessaires. On voit donc que la démonstration procède de prémisses nécessaires.

CHAPITRE IV.

Que la démonstration procède de prémisses où elle se trouve per se *et non* per accidens.

On dit ensuite que la démonstration procède de choses qui sont *per se* et non *per accidens*. Il faut savoir que dans la démonstration affirmative principale le moyen est la définition du sujet en même temps que la definition de la passion. C'est pourquoi dans la majeure la passion se dit de la définition du sujet, dans laquelle sont exprimés les principes de la passion même. En effet, comme il a été dit dans le premier traité, le sujet est comparé à la première passion, non-seulement en raison de la cause matérielle, mais même en raison de la cause efficiente. Donc la définition du sujet, prise en même temps que la définition de la passion, exprime la cause efficiente immédiate et né-

---

supposito sciendum est, quod licet conclusio necessaria possit concludi ex præmissis contingentibus, vel ex altera ad minus, ut supra dictum est, non tamen potest sciri ex præmissis contingentibus, sed ex necessariis. Si enim scire, ut supra dictum est, est causam rei necessariam cognoscere, si medium contingenter se habebit ad extremitates, non erit ei necessarium, et per consequens poterit removeri conclusione necessaria stante; non ergo erit causa conclusionis. Ad hoc ergo quod sit causa conclusionis, necessario debet se habere ad ambas extremitates, et sic ambæ præmissæ erunt necessariæ. Patet ergo quod demonstratio procedit ex præmissis necessariis.

CAPUT IV.

Quod demonstratio procedit ex præmissis, in quibus est per se et non per accidens.

Deinde dicitur, quod demonstratio procedit ex his quæ sunt per se, et non per accidens. Sciendum quod in demonstratione affirmativa potissima medium est diffinitio subjecti simul supra cum diffinitione passionis. Unde in majori propositione passio prædicatur de diffinitione subjecti, in qua exprimuntur principia ipsius passionis. Ut enim primo tractatu dictum est, subjectum comparatur ad primam passionem non sòlum in ratione causæ materialis, sed etiam in ratione causæ efficientis. Diffinitio ergo subjecti simul sumpta cum diffinitione passionis, exprimit causam efficientem ipsius passionis immediatam e

Digitized by Microsoft ®

cessaire de la passion même ; or c'est là le quatrième mode de dire *per se*, comme on l'a dit plus haut. Dans la mineure, la définition se dit du sujet, et c'est le premier mode de dire *per se*. Dans la conclusion, la propre passion se dit de son sujet, et c'est le second mode de dire *per se*. Par exemple : si nous voulions démontrer que tout nombre quatre est pair, nous le ferions ainsi : tout assemblage mesuré par l'unité, qui n'a pas de moyen *per se*, est pair ; mais tout nombre quatre est un assemblage de ce genre, donc tout nombre quatre est pair. Ici le sujet est le nombre quatre, sa passion est pair ou parité, et le moyen qui a été pris dit la définition du nombre, qui est un assemblage mesuré par l'unité, et dit aussi la définition de pair, parce que pair n'a pas de moyen suivant soi. Dans la majeure, la passion se dit de la définition du sujet dans laquelle est exprimée sa propre définition, et c'est là le quatrième mode de dire *per se*. Dans la mineure, la définition du sujet se dit de son sujet, et c'est le premier mode de dire *per se*. Dans la conclusion, la propre passion se dit de son sujet, et c'est le second mode de dire *per se*. On voit donc que la démonstration procède de choses qui sont *per se*. La raison commune de cela s'établit ainsi. Le syllogisme qui procède de choses nécessaires, ne procède pas de choses qui sont *per accidens*, mais de choses qui sont *per se;* mais, ainsi que nous l'avons dit, la démonstration procède de choses nécessaires, donc la démonstration procède de choses qui sont *per se*.

---

necessariam : hic autem est quartus modus dicendi per se, ut supra dictum est. In minori autem propositione prædicatur diffinitio de subjecto, et hic est primus modus dicendi per se. In conclusione vero prædicatur propria passio de suo subjecto, et hic est secundus modus dicendi per se. Verbi gratia : Si vellemus demonstrare quod omnis quaternarius numerus est par, sic sit : Omnis multitudo mensurata per unum, cujus per se non est medium, est par; sed omnis quaternarius numerus est talis multitudo, ergo omnis quaternarius est par. Hic subjectum est quaternarius numerus; passio vero ejus est par seu paritas : medium vero quod fuit sumptum dicit diffinitionem numeri, quæ est multitudo mensurata per unum, et dicit diffinitionem paris, quia paris secundum se non est medium. In majori propositione passio prædicatur de diffinitione subjecti, in qua exprimitur diffinitio sua, et sic est quartus modus dicendi per se. In minori propositione diffinitio subjecti prædicatur de suo subjecto, et sic est primus modus dicendi per se. In conclusione vero prædicatur propria passio de suo subjecto, et est secundus modus dicendi per se. Patet ergo quod demonstratio procedit ex his quæ sunt per se. Ratio communis hujus fit sic. Syllogismus qui procedit ex necessariis, non procedit ex his quæ sunt per accidens, sed ex his quæ sunt per se; sed ut dictum est, demonstratio procedit ex necessariis; ergo demonstratio procedit ex his quæ sunt per se.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE V.

Que la démonstration procède de choses premières et immédiates.

On dit ensuite que la démonstration procède de choses premières. Remarquez que dans la démonstration principale la propre passion se dit du sujet dans la conclusion. Dans les prémisses où la prédication de la définition se fait du sujet, ou celle de la propre passion se fait de la définition du sujet ou de la sienne. Or toutes ces choses sont convertibles, et c'est là la prédication première, comme il a été dit. Et à raison de cela la démonstration établie plus haut n'est pas principale; en effet, on conclut du nombre quatre qu'il est pair, mais le mot pair a plus d'étendue que le nombre quatre, puisqu'il se dit du nombre six, du nombre huit et des autres. Pair convient d'une manière adéquate à quelque nombre commun qui est innommé, et s'il avoit un nom, la prédication seroit *per se* et *primò;* et on pourroit faire à son égard une démonstration principale. C'est ainsi que nous disons qu'avoir trois angles égaux à deux droits convient *per se primò* au triangle, parce qu'il y a conversion. Car tout triangle a trois angles, et tout ce qui a trois angles est triangle. Mais cela ne convient pas *primò* à l'isocèle, parce que tout ce qui a trois angles n'est pas isocèle. Ces propositions de démonstrations sont immédiates. En effet, une proposition médiate est celle dans laquelle le prédicat est inhérent au sujet à raison de quelque affirmation qui convient antérieurement au sujet, comme la faculté de rire à Sortès, parce que cette qualité convient antérieurement à l'homme. La proposition immédiate est celle dans laquelle le prédicat ne convient pas au sujet à raison d'une autre, comme la faculté de rire convient à la définition de l'homme, et toute

---

CAPUT V.

Quod demonstratio procedit ex primis et immediatis.

Deinde dicitur, quod demonstratio procedit ex primis. Ubi nota, quod in demonstratione potissima prædicatur propria passio de subjecto in conclusione. In præmissis autem vel prædicatur diffinitio de subjecto, vel propria passio de diffinitione subjecti et sua. Hæc autem omnia convertibilia sunt, et hoc est prædicari primo, ut supra dictum est. Et propter hoc demonstratio superius posita non est potissima; concluditur enim par de numero quaternario, in plus enim se habent par quam numerus quaternarius, quia dicitur de senario, octonario, et cæteris. Convenit autem par adæquare alicui communi numero qui est innominatus, et de illo si haberet nomen, prædicatur per se et primo, et de illo posset fieri demonstratio potissima. Sicut dicimus quod habere tres angulos æquales duobus rectis, convenit per se primo triangulo, quia convertuntur. Omnis enim triangulus habet tres angulos, et omne habens tres angulos est triangulus. Non autem convenit hysocheli primo, quia non omne habens tres angulos est hysocheles. Tales propositiones demonstrationum sunt immediatæ. Mediata enim propositio est illa, in qua prædicatum inest subjecto propter aliquid prædicatum, quod subjecto per prius convenit, sicut risibile Sorti, quia per prius convenit homini. Immediata autem propositio est illa, in qua prædicatum non propter aliud convenit subjecto, sicut risibile convenit diffi-

Digitized by Microsoft®

propre passion à la définition de son sujet et à la sienne. Il est donc évident que la démonstration procède de principes premiers et immédiats. Il faut savoir qu'il y a une différence entre premier et immédiat; car tout ce qui est primairement inhérent n'est pas dit immédiat. Effectivement, la qualité de rire est primairement inhérente à l'homme, mais non immédiatement, parce qu'elle est inhérente *per prius* à la définition de l'homme et à la sienne, autrement la définition ne seroit pas un moyen pour attribuer par voie de conclusion la qualité de rire à l'homme. De même tout ce qui est inhérent immédiatement ne l'est pas primairement. En effet, homme est immédiatement inhérent à Sortès, mais non primairement; car homme s'applique à un plus grand nombre d'individus que Sortès; c'est pourquoi les prémisses démonstratives doivent renfermer l'un et l'autre. Il faut savoir aussi que les premiers principes dans la démonstration étant quelquefois médiats, parce qu'ils peuvent être démontrés par quelque moyen, l'argumentateur néanmoins les prend comme immédiats et indémontrables. En effet, ils ne sont pas démontrables dans la science où s'opère la démonstration, mais dans une science supérieure; et conséquemment, quoiqu'ils aient un moyen, ils sont cependant pris comme immédiats.

CHAPITRE VI.

Que la démonstration procède de choses propres, et non d'étrangères, ni de communes.

On dit ensuite que la démonstration procède de choses propres. Remarquez qu'on appelle quelquefois une chose propre lorsqu'elle n'est pas étrangère, et quelquefois parce qu'elle n'est pas commune. Or la démonstration procède des deux manières de choses propres, parce qu'elle ne le fait pas de choses étrangères, ni de choses com-

---

nitioni hominis, et omnis propria passio diffinitioni sui subjecti et suæ. Patet ergo quod demonstratio procedit ex primis principiis et immediatis. Sciendum quod differt primum et immediatum; nam non omne quod primo inest, dicitur immediatum. Risibile enim primo inest homini, sed non immediate, quia per prius inest diffinitioni hominis, et suæ, aliter diffinitio non esset medium ad concludendum risibile de homine. Similiter etiam non omne quod immediate inest primo inest; homo enim immediate inest Sorti, non tamen primo, quia de pluribus dicitur homo quam Sortes : unde præmissæ demonstrationes oportet quod utrumque habeant. Sciendum etiam quod cum prima principia in demonstratione aliquando sint mediata, quia per aliquod medium possunt demonstrari, tamen demonstrator accipit ea, ut immediata et indemonstrabilia. Non enim sunt demonstrabilia in illa scientia, de qua est demonstratio, sed in scientia superior : et ideo licet habeant medium, tamen accipiuntur ut immediata.

CAPUT VI.

Quod demonstratio procedit ex propriis, et non ex extraneis, nec ex communibus.

Deinde dicitur, quod demonstratio procedit ex propriis. Ubi nota quod proprium aliquando dicitur esse aliquid, quia non est extraneum, et aliquando dicitur esse proprium, quia non est commune. Utroque

Digitized by Microsoft®

munes. Pour comprendre qu'elle ne procède pas de choses étrangères, il faut savoir qu'il y a trois termes dans la démonstration comme dans tout syllogisme, savoir, le grand extrême, qui est la passion propre, le petit extrême, qui est le sujet, et le moyen terme, qui est la définition du sujet avec la définition de la passion. Or, si le moyen terme étoit étranger au grand extrême ou au petit extrême, qui ne seroit pas la définition renfermant l'un et l'autre, le grand extrême alors ne seroit pas dit de lui *per se*, et il ne seroit pas dit lui-même du sujet *per se;* mais on a prouvé que dans la majeure le grand extrême se dit *per se* du moyen dans le quatrième mode de dire *per se*, et que dans la mineure le moyen se dit du petit extrême *per se* dans le premier mode de dire *per se;* donc la démonstration ne procède en aucune manière de choses étrangères, mais bien de choses propres. Il faut savoir que, bien que dans les démonstrations il n'y ait pas transition d'un genre à un genre étranger, néanmoins rien n'empêche que quelquefois le sujet d'une démonstration ne soit contenu sous le sujet d'une autre démonstration et le contracte. Par exemple : supposons que l'on démontre cette passion, savoir le sensitif, par la définition d'animal appliquée à l'animal même, si cette même passion étoit démontrée relativement à l'homme par le même moyen terme, ou par un moyen contracté dans la définition de l'homme, il se feroit alors une démonstration sous une autre, et ce seroit un sujet sous un autre sujet. Il faut aussi savoir qu'une semblable contraction est quelquefois dans le même genre *simpliciter*, comme on l'a dit de l'animal et de l'homme, parce qu'elle s'opère quelquefois dans l'homme par quelque différence étrangère. Quelquefois cette contraction ou transition s'opère dans le même genre *secundum quid*, parce que le sujet se contracte par une différence étrangère, comme visuel est étranger

---

autem modo procedit demonstratio ex propriis, quia non ex extraneis nec communibus. Quod autem non procedat ex extraneis, sciendum quod in demonstratione sunt tres termini, sicut in quolibet syllogismo, scilicet major extremitas, quæ est propria passio, minor extremitas quæ est subjectum, et medium quod est diffinitio subjecti cum diffinitione passionis. Si autem medium esset extraneum a majori vel minori extremitate, quod scilicet non esset diffinitio utrumque comprehendens; tunc major extremitas non prædicatur de eo per se, nec ipsum de subjecto per se prædicaretur; sed probatum est, quod in majori propositione major extremitas prædicatur per se de medio in quarto modo dicendi per se, et in minori propositione prædicatur medium de minori extremitate per se in primo modo dicendi per se; ergo nullo modo demonstratio procedit ex extraneis, sed ex propriis. Sciendum quod licet in demonstrationibus non sit descensus ex uno genere in aliud genus extraneum, tamen nihil prohibet aliquando subjectum unius demonstrationis contineri sub subjecto alterius demonstrationis, et contrahere illud. Verbi gratia, dato quod demonstraretur hæc passio, scilicet sensitivum, per diffinitionem animalis de ipso animali, si eadem passio demonstraretur de homine per idem medium, vel per medium contractum ad diffinitionem hominis, tunc una demonstratio fieret sub alia demonstratione, et esset subjectum sub subjecto. Sciendum etiam est, quod talis contractio aliquando est in eodem genere simpliciter, sicut dictum est de animali et de homine, quia aliquando contrahitur ad hominem per aliquam differentiam extraneam. Ali-

Digitized by Microsoft ®

au genre de la ligne, et le son est étranger au genre du nombre. C'est pourquoi la ligne qui est simplement un sujet de géométrie, et la ligne visuelle qui est un sujet de perspective ne sont pas simplement du même genre, mais seulement *secundum quid*, il en est de même du nombre qui est un sujet de l'Arithmétique et du nombre sonore qui est un sujet de la Musique. C'est pourquoi quand les choses qui appartiennent simplement à la ligne sont appliquées à la ligne visuelle, il se fait en quelque sorte une transition à un autre genre. Aussi dans la démonstration qui s'effectue dans la science de la perspective et dans la musique, on procède en quelque façon de principes étrangers. On voit donc de quelle manière la démonstration procède de principes ou prémisses propres et non étrangères. Pour concevoir qu'elle procède aussi de choses propres et non communes, il faut savoir que dans la démonstration certains principes concourent actuellement, et d'autres virtuellement. Il y a certains principes qui sont la formule des communes conceptions de l'ame, parce que notre intellect est naturellement porté par sa lumière à les connoître, par la raison que les termes étant connus, il connoît immédiatement ces principes, comme, le tout est plus grand que sa partie. Car aussitôt que la raison connoît ce que c'est qu'un tout et ce que c'est qu'une partie, elle reconnoît la vérité de ce principe que le tout est plus grand que le partie. Or ces principes ou propositions premières sont plus et moins communs. C'est pourquoi ce principe commun, l'être ou le non-être se dit de toutes choses, est commun dans tout être; mais celui-ci, le tout est plus grand que sa partie, ne convient qu'à l'être corporel, et non aux substances séparées qui n'ont ni tout, ni

---

quando vero talis contractio seu descensus sit in eodem genere secundum quid, quia subjectum contrahitur per differentiam extraneam, sicut visuale est extraneum a genere lineæ, et sonus est extraneus a genere numeri. Unde linea quæ est simpliciter subjectum geometriæ, et linea visualis quæ est subjectum perspectivæ, non sunt simpliciter unius generis, sed solum secundum quid, et similiter se habet de numero, qui est subjectum arithmeticæ, et de numero sonoro, qui est subjectum musicæ. Et ideo quando ea quæ sunt lineæ simpliciter, applicantur ad lineam visualem, fit quodammodo descensus in aliud genus. Unde in demonstratione quæ fit in scientia perspectiva, et in musica proceditur quodammodo ex principiis extraneis. Patet ergo qualiter demonstratio procedit ex principiis seu præmissis propriis, et non extraneis. Quod etiam procedat ex propriis et non ex communibus, sciendum quod in demonstratione quædam principia concurrunt actualiter, quædam vero virtualiter. Quædam vero principia dicuntur dignitates, seu communes animi conceptiones, quia ita naturaliter intellectus noster inclinatur per lumen suum ad ea cognoscenda, quod statim cognitis terminis cognoscit illa principia ut : Omne totum est majus sua parte. Nam statim quod ratio cognoscit quid est totum et quid est pars, cognoscit hoc esse verum, scilicet omne totum est majus sua parte. Ista autem principia, seu propositiones primæ sunt majus et minus communia. Unde illud principium commune : De quolibet dicitur esse vel non esse, est commune in omni ente; sed istud principium, omne totum est majus sua parte, solum convenit enti corporeo, et non substantiis separatis quæ nec totum habent, nec partem, et sic se habet multis aliis. Unde dicta principia non intrant actu demonstrationes quæ fiunt in scientiis, sed

Digitized by Microsoft®

parties, et ainsi de plusieurs autres. C'est pourquoi les principes ci-dessus n'entrent pas actuellement, mais bien virtuellement dans les démonstrations qui se font dans les sciences. Car dans toute proposition que je fais, il y a tout d'abord introduction virtuelle. En effet, lorsque je dis Pierre court, il est certain ou qu'il y a un homme, ou qu'il n'y en a pas. Donc ce principe, l'être ou le non-être se dit de toute chose, se trouve virtuellement dans chacune des prémisses de la démonstration; il en est de même des autres principes moins communs, par rapport aux démonstrations dans lesquelles ils se trouvent virtuellement. C'est pourquoi dire que les démonstrations ne procèdent pas virtuellement de ces principes, c'est une fausseté. Mais je dis que ces principes communs n'entrent pas actuellement dans la démonstration. En conséquence celui qui voudroit démontrer la quadrature du cercle par les principes communs de cette manière, là où se trouve le plus et le moins se trouve aussi l'égal; mais il se trouve un carré plus grand que le cercle et moindre que le cercle, donc on trouve aussi l'égal; celui-là feroit une mauvaise démonstration. La raison en est, ainsi qu'on l'a prouvé plus haut, que la démonstration procède de choses premières et immédiates; mais en usant de ces principes, les deux propositions de la démonstration ne seront pas immédiates et premières, parce que être plus grand ou plus petit que le cercle convient non-seulement au carré, mais encore au triangle et à plusieurs autres figures; il n'y a donc pas dans cette proposition ce qui est premier, ou ce qui est inhérent primairement. Elle n'est pas non plus immédiate, parce que cela pourroit se prouver par plusieurs moyens termes; donc ce n'est pas de là que procède la démonstration. Il y a d'autres principes de démonstration qui entrent *actu* dans la démonstration, lesquels sont-aussi appelés positions, suppositions et définitions. Pour comprendre ces termes, il faut observer que tout ce

---

virtute; quando enim dico quamcumque propositionem, primum intrat in eam virtute. Cum enim dico : Petrus currit, certum est vel quia homo est, vel non est, ergo hoc principium, scilicet, de quolibet dicitur esse vel non esse, virtute est in qualibet præmissarum demonstrationis, et sic est de aliis principiis minus communibus respectu demonstrationum, in quibus sunt virtute. Unde dicere, quod demonstrationes non procedunt ex his principiis virtute, falsum est. Sed dico, quod talia principia communia actu non intrant demonstrationem. Unde illi qui voluit demonstrare quadraturam circuli per principia communia sic arguendo. Ubi invenitur majus et minus, ibi invenitur æquale; sed invenitur quadratum majus circulo et minus circulo, ergo invenitur æquale; male demonstravit. Ratio est, nam ut supra probatum est, demonstratio procedit ex primis et immediatis, sed utendo istis principiis, ambæ propositiones demonstrationis non erunt immediatæ et primæ, quoniam esse majus vel minus circulo non solum convenit quadrato, sed etiam triangulo et multis aliis figuris; non ergo in ista propositione est primum seu quod primo inest. Nec est immediata, quia per multa media posset hoc probari, non ergo ex talibus procedit demonstratio. Alia vero principia demonstrationis sunt quæ actu intrant demonstrationem, quæ etiam dicuntur positiones, suppositiones et diffinitiones. Ad sciendum autem hæc nomina, nota quod quidquid in demonstratione ante con-

Digitized by Microsoft®

qui est placé dans la démonstration avant la conclusion, est appelé position, parce que c'est placé avant la conclusion. Il est certaines positions qui ne prennent point l'être ou le non-être, telle est la définition. Car ceci n'est pas une définition, l'homme est un animal raisonnable mortel; la définition n'est que cela, animal raisonnable mortel, c'est-à-dire ce qui ajoute l'être ou le non-être, et cette définition est une position. Quelquefois la position prend l'être ou le non-être, comme lorsque nous disons, l'homme est un animal raisonnable mortel, et c'est ce qu'on appelle une supposition. Il faut savoir que ce n'est pas sans cause que ces suppositions sont appelées suppositions. Remarquez qu'on appelle proposition connue *per se* celle dans laquelle le prédicat est de la nature du sujet; telles doivent être les prémisses des démonstrations, comme nous le dirons plus loin. Il faut savoir que les termes de quelques propositions ont une notoriété commune; tels que *être*, *vrai*, *bien*, *un*, *chose*, et autres semblables qui appartiennent aux premières conceptions de l'intellect, et sont connus au premier mot. C'est pourquoi les propositions dont ces choses sont la matière non-seulement sont connues par elles-mêmes en elles-mêmes, mais encore par rapport à nous, comme être et non-être se dit de toute chose; aussi ces propositions ne sont pas appelées suppositions. Il y a d'autres propositions où, quoique le prédicat soit de la définition du sujet, cette définition du sujet n'est pas néanmoins connue à tout le monde, et par conséquent il n'est pas connu de tout le monde que le prédicat est de sa définition, comme celle-ci : tous les angles droits sont égaux, car égal est de la définition d'angle droit. En effet, l'angle droit est celui qui est produit par une ligne droite tombant perpendiculairement sur une autre ligne droite, de manière qu'il y ait des deux côtés des angles égaux. En conséquence, comme

---

clusionem ponitur, dicitur positio, eo quod posita est ante conclusionem. Positionum autem quædam non assumunt esse vel non esse, et talis est diffinitio; non enim dicitur diffinitio ista, homo est animal rationale mortale; sed diffinitio solum est hoc, scilicet animal rationale mortale, sive hæc quod addatur sibi esse vel non esse, et talis diffinitio est positio. Aliquando positio assumit esse vel non esse, ut cum dicimus, homo est animal rationale mortale, et hæc dicitur suppositio. Sciendum quod tales suppositiones non sine causa dicuntur suppositiones. Ubi nota quod propositio per se nota dicitur, in qua prædicatum est de ratione subjecti, tales autem debent esse præmissæ demonstrationum, ut infra dicetur. Sciendum quod aliquarum propositionum termini sunt in communi omnium notitia, ut sunt ens, verum, bonum, unum, aliquid et res, et hujusmodi quæ pertinent ad primas conceptiones intellectus, quæ statim ut audiuntur, cognoscuntur. Unde propositiones quæ ex eis fiunt, non solum sunt per se notæ in se, sed etiam quoad nos, ut de quolibet dicitur esse vel non esse, unde tales non dicuntur suppositiones. Aliæ vero propositiones sunt, in quibus licet prædicatum sit de diffinitione subjecti, tamen diffinitio subjecti non est omnibus nota, et per consequens non est omnibus notum, quod prædicatum sit de ejus diffinitione, sicut ista : Omnes anguli recti sunt æquales; æquale enim est de diffinitione anguli recti. Est enim angulus rectus, qui causatur ex linea recta perpendiculariter cadente super lineam rectam, ita quod ex utraque parte anguli reddantur æquales. Quia ergo non omnes hoc sciunt, scilicet quod æquale sit de diffini-

Digitized by Microsoft®

tout le monde ne sait pas cela, c'est-à-dire que égal appartient à la définition d'angle droit, on le suppose, et pour cette raison on l'appelle supposition. La proposition de la démonstration peut être appelée supposition dans un autre sens, car il y a certaines propositions qui se prouvent par les principes d'une science supérieure, comme on le montrera plus bas, et par conséquent il faut supposer la science inférieure. Et comme c'est de pareils principes ou prémisses propres que procède la démonstration, parce qu'ils entrent en elle *actu*, elle procède conséquemment de choses propres et non communes. On voit donc comment la démonstration procède de choses propres, etc.

CHAPITRE VII.

Que la démonstration procède de choses connues par elles-mêmes.

On dit ensuite que la démonstration procède de choses connues par elles-mêmes. On appelle propositions connues par elles-mêmes celles où le prédicat appartient à la définition du sujet ou vient immédiatement de ses principes. Mais les choses d'où procède la démonstration sont de ce genre. Car dans la majeure la propre passion se dit de la définition du sujet et de la science, qui est sa cause immédiate, ou exprime ses principes immédiats; dans la mineure au contraire la définition se dit du sujet. Donc la démonstration procède de choses connues par elles-mêmes. Il faut savoir qu'il y a certaines propositions connues par elles-mêmes en elles-mêmes, et non par rapport à nous, comme celle-ci : quiconque a la fièvre a le pouls accéléré. En effet, quoique cela soit connu en soi, par ce que la fièvre est une cause de l'accélération du pouls, néanmoins ce n'est pas connu par rapport à nous, au contraire nous connoissons la fièvre par l'accélération du pouls. Ce n'est pas de semblables choses connues par elles-mêmes que

---

tione anguli recti; ideo hoc supponitur, et propter hoc dicitur suppositio. Alio modo propositio demnstrationis potest dici suppositio, nam quædam propositiones sunt, quæ probantur per principia superioris scientiæ, ut infra ostendetur, et ideo inferior scientia oportet quod supponatur. Et quia ex talibus principiis seu præmissis propriis, procedit demonstratio, quia actu intrant in eam, ideo procedit ex propriis, non ex communibus. Patet ergo quomodo demonstratio procedit ex propriis, etc.

CAPUT VII.

Quod demonstratio procedit ex per se notis.

Deinde dicitur, quod demonstratio procedit ex per se notis. Per se notæ enim dicuntur propositiones, in quibus prædicatum est de diffinitione subjecti, vel immediate causatur ex principiis ejus; sed ea ex quibus procedit demonstratio sunt hujusmodi. Nam in majori propositione prædicatur propria passio de diffinitione subjecti et sua, quæ est immediata causa sui, seu exprimit immediata principia ejus; in minori vero prædicatur diffinitio de subjecto; ergo demonstratio procedit ex per se notis. Sciendum quod quædam propositiones sunt per se notæ in se et non quoad nos, sicut hæc : Omnis febricitans habet pulsum excitatum. Licet enim hoc sit notum in se, quia febris est causa excitationis pulsus, tamen non est per se notum quoad nos, sed e converso cognoscimus febrem per excitationem pulsus; ex talibus autem per se notis non procedit

Digitized by Microsoft ®

procède la démonstration. Car si la raison d'une chose est plus claire que cette chose, les conclusions nous sont connues à cause des prémisses, il faut donc que les prémisses nous soient plus connues. C'est pourquoi nous ne pourrions connoître les conclusions en aucune manière, si les prémisses ne nous étoient pas plus connues. Or on fait des démonstrations afin d'arriver à la connoissance des conclusions; donc les démonstrations procèdent de choses plus connues par rapport à nous. Il y a certaines propositions connues par elles-mêmes et en elles-mêmes et par rapport à nous, comme tout nombre qui n'a pas de moyen par soi est pair, parce que tout nombre qui n'a point par soi de moyens est appelé pair et *vice versâ*, c'est de telles choses que procède la démonstration. Il est donc évident que la démonstration procède de choses connues par soi et qui nous sont plus connues. On peut conclure de ce qui précède que la démonstration et la science, qui est l'habitude d'une conclusion démontrée, roule toujours sur des choses incorruptibles et sempiternelles. En effet, il faut que ce qui conserve *dici de omni* soit incorruptible et sempiternel. Car, comme il a été dit plus haut, on appelle *dici de omni quod non aliquando inest, et aliquando non inest, sed semper inest*. Or les choses corruptibles ne sont pas toujours en cela, donc *dici de omni* ne se conserve que dans les choses sempiternelles. Mais dans la démonstration principale qui a ses deux propositions universelles, *dici de omni* se conserve dans toutes. Donc la démonstration roule sur les choses incorruptibles et sempiternelles. Il semble aussi que la définition appartient aux sempiternelles. En effet, quoique les choses corruptibles soient définies, elles ne sont pas définies néanmoins en tant que corruptibles. Il n'y a de corruptibles que les choses particulières, or le particulier ne se définit pas. C'est pourquoi la définition roule *per accidens* sur

---

demonstratio. Si enim propter quod unumquodque et illud magis; propter præmissas autem innotescunt nobis conclusiones; ergo oportet quod præmissæ sint nobis magis notæ. Unde conclusiones nullo modo possent nobis fieri notæ, nisi præmissæ essent magis nobis notæ; demonstrationes autem fiunt, ut conclusiones fiant nobis notæ; ergo demonstrationes procedunt ex notioribus quoad nos. Quædam autem propositiones sunt per se notæ et in se et quoad nos, ut omnis numerus cujus per se non est medium, est par; quia omnis numerus qui non habet secundum se medium, dicitur par, et e converso, et ex talibus procedit demonstratio. Patet ergo quod demonstratio procedit ex per se notis et notioribus nobis. Ex prædictis potest concludi, quod demonstratio et scientia quæ est habitus conclusionis demonstratæ, semper sit de incorruptibilibus et sempiternis. Ubi enim salvatur dici de omni, oportet quod illud sit incorruptibile et sempiternum. Sicut enim supra dictum est, dici de omni, dicitur quod non aliquando inest, et aliquando non inest, sed semper inest; corruptibilia autem non sunt semper in eis; ergo non salvatur dici de omni, sed solum in sempiternis. Sed in demonstratione potissima quæ habet ambas propositiones universales, salvatur in omnibus dici de omni; ergo demonstratio est de incorruptibilibus et sempiternis; apparet etiam quod diffinitio est sempiternorum. Licet enim corruptibilia diffiniantur, non tamen diffiniuntur in quantum corruptibilia sunt. Solum enim particularia sunt corruptibilia, particulare autem non diffinitur.

Digitized by Microsoft®

les choses corruptibles, et *per se* sur les choses sempiternelles. Il faut savoir que certaines choses sempiternelles ou éternelles, comme il appartient au but de la démonstration, ne sont pas toujours telles suivant le temps, elles le sont par comparaison à la cause ; parce que il n'y a jamais de défection sans qu'en posant une telle cause on ne pose l'effet, comme la défection du soleil ne s'opère jamais sans que la lune s'interpose entre lui et nous ; cependant cette défection du soleil ne dure pas toujours, mais seulement dans ce moment. Quelques autres ne sont sempiternelles, ni par comparaison au temps, ni par comparaison à la cause, lesquelles peuvent être naturalisées. En effet la semence humaine ne produit pas toujours un homme avec deux yeux, il y a quelquefois une défectuosité à raison de quelque obstacle du côté de la cause agissante ou de la matière. Dans les deux cas, il faut ordonner les démonstrations de manière qu'elles roulent sur les sempiternelles, et de sorte qu'on tire une conclusion universelle de propositions universelles, en écartant les choses où il peut y avoir défectuosité, soit du côté du temps, soit du côté de la cause. On voit donc que la démonstration roule sur des choses sempiternelles tant dans les prémisses que dans la conclusion. Donc la science qui est l'habitude de la conclusion démonstrative roule sur des choses sempiternelles.

CHAPITRE VIII.

Que la démonstration procède des causes de la conclusion.

On dit ensuite que la démonstration procède des causes de la conclusion, ce qui peut s'entendre de deux manières. Premièrement que les prémisses sont cause que le grand extrême se trouve dans le petit, et cela est vrai non-seulement dans la démonstration, mais encore

---

Unde diffinitio est corruptibilium per accidens, sempiternorum autem est per se. Sciendum quod quædam sempiterna seu æterna, ut ad propositum demonstrationis pertinet, non sunt semper secundum tempus, sunt autem per comparationem ad causam ; quia nunquam deficit quin posita tali causa ponatur effectus, sicut defectus solis nunquam deficit, quin interposita luna inter nos et solem sit, tamen defectus solis non est semper, nisi tunc. Quædam vero non sunt semper nec per comparationem ad tempus, nec per comparationem ad causam, quæ impediri potest. Non enim semper ex semine hominis generatur homo cum duobus oculis ; sed quandoque deficit propter impedimentum causæ agentis vel materiæ. In utriusque autem sic ordinandæ sunt demonstrationes ad hoc quod sint ex sempiternis, ut ex universalibus propositionibus inferatur conclusio universalis, removendo illa, in quibus potest esse defectus, vel ex parte temporis, vel ex parte causæ. Patet ergo quod demonstratio est ex sempiternis tam in præmissis quam in conclusione. Scientia ergo quæ est habitus conclusionis demonstrationis, est ex sempiternis.

CAPUT VIII.

Quod demonstratio procedit ex causis conclusionis.

Deinde dicitur quod demonstratio procedit ex causis conclusionis, quod dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod præmissæ sint causa quod major extremitas insit

Digitized by Microsoft ®

dans tout syllogisme où on conclut la vérité de choses vraies. Par exemple, dans ce syllogisme : tout homme court, Sortès est homme, donc Sortès court, en supposant qu'il soit vrai que tout homme court, et que Sortès soit homme, il s'ensuit nécessairement, comme effet, que Sortès court. Secondement on peut entendre que les prémisses sont la cause de la conclusion, parce qu'elles contiennent la cause tant du sujet que du prédicat de la conclusion, et dans ce sens cela ne convient qu'à la démonstration. Il faut remarquer, ainsi qu'il a été dit, que savoir étant connoître la cause d'une chose, le moyen qui appartient à la démonstration et qui est un syllogisme produisant la science, est la définition du sujet et de la passion. Or toute bonne définition se donne par une cause quelconque, donc le moyen qui se trouve dans les prémisses, est la cause du sujet et de la passion, d'une manière différente néanmoins. Sur quoi il faut savoir que, comme il y a quatre causes, savoir : la finale, l'efficiente, la formelle et la matérielle, la définition peut se tirer de laquelle que ce soit, par exemple, en disant : la maison est un abri formé de pierres, de ciment et de bois, c'est une définition par la cause matérielle ; si l'on dit, la maison est un abri carré, long et haut, c'est une définition par la cause formelle ; en disant, la maison est un abri construit par un artisan avec des marteaux, des tuiles, et du plomb, c'est une définition par la cause efficiente; si l'on dit, la maison est un abri qui nous garantit de la pluie, du froid et du chaud, c'est une définition par la cause finale. Donc le sujet pouvant être défini par tant de causes, le moyen qui est sa définition, comme il a été dit, sera en rapport avec lui dans l'habitude de toutes ses causes. A l'égard de la passion, le rapport du moyen est dans l'habitude de deux causes, savoir la cause matérielle

---

minori; et hoc non solum est verum in demonstratione, sed etiam in omni syllogismo, in quo ex veris concluditur verum. Unde in isto syllogismo, scilicet : Omnis homo currit, Sortes est homo, ergo Sortes currit, dato quod hoc sit verum scilicet omnis homo currit, et Sortes est homo, sequitur necessario, ut effectus, quod Sortes currit. Alio modo intelligi potest quod præmissæ sint causa conclusionis, quia in eis continetur causa tam subjecti, quam etiam prædicati ipsius conclusionis, et sic hoc solum convenit demonstrationi. Sciendum quod quia, ut supra dictum est, scire propter quod est causam rei cognoscere, medium autem quod est de demonstratione qui est syllogismus faciens scire, est diffinitio subjecti et passionis : omnis autem bona diffinitio datur per aliquam causam; ergo medium quod stat in præmissis, est causa subjecti et passionis, aliter tamen subjecti, et aliter passionis. Ubi sciendum est, quod cum quatuor sint causæ scilicet materialis, formalis, efficiens, et finalis, a qualibet harum potest sumi diffinitio. Verbi gratia, dicendo : Domus est cooperimentum cum lapidibus, cemento, et lignis, est diffinitio per causam materialem. Si vero dicatur, Domus est cooperimentum quadratum, longum et altum, erit diffinitio per causam formalem. Si vero dicatur, Domus est cooperimentum factum ab artifice cum martellis, tegulis et plumbo, erit diffinitio per causam efficientem. Si vero dicatur, Domus est cooperimentum prohibens nos à pluviis, frigore et calore, erit diffinitio per causam finalem. Cum ergo subjectum per tot causas possit diffiniri, medium quod est ejus diffinitio, ut dictum est, se habebit ad illud in habitudine tot causarum. Respectu vero passionis habet se medium in habitudine dua-

Digitized by Microsoft®

et la cause efficiente. En effet, comme nous l'avons dit, le sujet se compare à la passion propre, et comme sujet, et comme efficient; il en est de même de la définition du sujet à l'égard de la passion. Il faut savoir que les causes ayant un ordre entre elles, la raison de l'une se tire de l'autre. De la forme on tire la raison de la matière, parce que la matière doit être telle que le demande la forme. L'efficiente est la raison de la forme; comme en effet tout agent produit quelque chose de semblable à lui, le mode de la forme qui provient de l'action doit être conforme au mode de l'agent. De la fin se tire la raison de l'efficient; parce que tout agent agissant pour une fin, il faut conséquemment que la définition qui se tire de la fin soit la raison et la cause probante des autres définitions tirées des autres causes, laquelle est tirée de l'agent des deux autres, qui est tiré de sa forme, lequelle est tirée de la matière. En conséquence la définition qui se tire de la matière peut être démontrée par la cause finale, et ainsi des autres. C'est pour cela qu'Aristote dit, dans le Ier livre *Posteriorum*, que la définition est ou la conclusion de la démonstration, c'est-à-dire quand elle se fait par une cause de telle sorte qu'on peut conclure de la définition ce qui se fait par une autre cause, ou le principe de la démonstration, savoir quand elle se fait au contraire par la cause qui est la raison et la cause probante d'une autre, ou c'est une démonstration différant seulement par la position ou l'ordre, c'est-à-dire quand elle renferme ces deux causes. Ainsi s'explique ce qui concerne les parties de la définition de la démonstration que contient sa matière.

---

rum causarum, scilicet materialis et efficientis. Subjectum enim, ut dictum est, comparatur ad propriam passionem et ut subjectum, et ut efficiens, et eodem modo se habet diffinitio subjecti respectu passionis. Sciendum quod quia causæ habent ordinem ad invicem, ex una sumitur ratio alterius. Ex forma enim sumitur ratio materiæ, quia talem oportet esse materiam, qualem forma requirit. Efficiens autem est ratio formæ : quia enim omne agens agit sibi simile, oportet quod secundum modum agentis sit modus formæ quæ ex actione sequitur. Ex fine vero sumitur ratio efficientis, quia omne agens agit propter finem, oportet ergo quod diffinitio quæ sumitur a sive, sit ratio et causa probativa aliarum diffinitionum, quæ sumuntur ex aliis causis, et quæ sumitur ab agente aliarum duarum, et quæ sumitur a forma ejus quæ sumitur a materia : ideo diffinitio quæ sumitur a materia, potest demonstrari per causam finalem, et sic de aliis. Et propter hoc dicit Philosophus I *Posteriorum*, quod diffinitio vel est conclusio demonstrationis, scilicet quando est per talem causam, quæ concludi possit ex diffinitione, quæ fiant per aliam causam : vel est principium demonstrationis, scilicet quando est e converso ex causa quæ sit ratio, et causa probativa alterius : vel est demonstratio sola positione, seu ordinatione differens, scilicet quando tales duas causas comprehendit. Et sic patet de partibus diffinitionis demonstrationis, quas continet ejus materia.

Digitized by Microsoft ®

CHAPITRE IX.

Que la démonstration principale affirmative ne se fait que dans la première figure et dans son premier mode.

Il nous reste à parler maintenant de la forme; car dans sa définition nous avons dit qu'elle est un syllogisme. Sur quoi il faut remarquer que la démonstration est quelquefois affirmative et quelquefois négative. Parmi les démonstrations tant affirmatives que négatives, quelques-unes sont principales, d'autres ne le sont pas. On appelle principales celles dans lesquelles on observe sans rien omettre tout ce qui a été dit de la démonstration; si en effet on omettoit quelque chose, ce ne seroit plus une démonstration principale. C'est pourquoi il faut considérer dans quelles figures se font les démonstrations principales et d'abord les affirmatives. Il faut savoir que la démonstration principale affirmative ne doit se faire que dans la première figure et dans son premier mode, ce que l'on peut rendre évident de cette manière. En effet dans cette figure et dans son mode, la démonstration doit se faire en raison de ce qui présente un moyen qui est la cause de la passion et du sujet, de sorte que les prémisses soient *per se* telles que le moyen puisse y être assigné comme cause de la passion et du sujet; mais cela ne peut se faire que dans la première figure. Car dans la seconde figure il n'y a pas de conclusion affirmative; dans la troisième figure, quoi qu'il puisse y avoir une conclusion affirmative, néanmoins comme le moyen des deux propositions est une subjection dans la mineure ou le sujet se diroit de sa définition, il ne pourroit y avoir de prédication dans quelque mode de dire *per se*, ce qui n'arrive pas

---

CAPUT IX.

Quod demonstratio potissimi affirmativa sit solum in prima figura, et in primo modo ejus.

Nunc restat dicere de ejus forma. Nam in ejus diffinitione dictum est quod est syllogismus. Ubi nota, quod demonstratio aliquando est affirmativa, aliquando negativa. Demonstrationum autem tam affirmativarum, quam negativarum quædam sunt potissimæ, quædam vero non potissimæ. Potissimæ dicuntur illæ, in quibus observantur omnia illa quæ de demonstratione dicta sunt nullo omisso : si vero aliquid omitteretur, non esset potissima. Unde videndum est in quibus figuris fiant demonstrationes potissimæ, et primo affirmativæ. Sciendum quod demonstratio potissima affirmativa debet fieri solum in prima figura, et in primo modo ejus : quod sic potest patere. Nam in ea figura, et in eo modo ejus demonstratio debet fieri propter quid, ubi medium est causa passionis et subjecti, ita quod præmissæ sint per se, in quibus convenienter potest medium assignari causa passionis et subjecti, sed hoc non potest fieri nisi in prima figura. Nam in secunda figura non concluditur affirmativa : in tertia vero figura etsi concludi potest affirmativa, tamen quia medium in utraque propositione subjicitur in minori propositione, in qua subjectum prædicaretur de sua diffinitione, non posset prædicatio in aliquo modo dicendi per se, quod non contingit in prima figura, in qua in minori propositione prædicatur diffinitio de subjecto, ut dictum

Digitized by Microsoft®

dans la première figure où, comme nous l'avons dit, la définition se dit du sujet dans la mineure. Donc ce n'est que dans la première figure que se fait la démonstration principale affirmative. Elle doit aussi se faire dans son premier mode, car, comme nous l'avons dit dans la démonstration principale *dici de omni* se conserve tant dans les prémisses que dans la conclusion, comme aussi le *primum*, ce qui ne pourroit se faire sans qu'elles fussent toutes universelles; mais cela ne se fait que dans le premier mode de la première figure. Donc ce n'est que dans ce mode que peut se faire la démonstration principale. Quant à celles qui ne sont pas principales, elles peuvent se faire et dans le troisième mode de la première figure, et dans la troisième figure dans les modes qui concluent affirmativement. On voit donc dans quel mode et dans quelle figure peut se faire la démonstration principale affirmative.

CHAPITRE X.

Que la démonstration principale négative doit se faire dans le second mode de la seconde figure.

Pour savoir comment doit se faire la démonstration principale négative, il faut considérer si cette démonstration peut exister. Je dis que, bien que dans la démonstration négative il ne puisse y avoir ni se conserver tout ce qui a été dit de la démonstration (car il ne peut y avoir de prédication *per se* dans la proposition négative, puisque *dici per se* appartient à l'affirmative), il suffit cependant que dans cette démonstration les prémisses soient nécessaires et immédiates. Comment les affirmatives et les négatives sont nécessaires, nous l'avons dit dans le Traité des syllogismes, et nous avons dit plus haut comment l'affirmative est immédiate. Il reste donc à dire comment elle

---

est; ergo in sola prima figura fit demonstratio potissima affirmativa. Etiam oportet quod fiat in primo modo ejus, ut enim supra dictum est, in demonstratione potissima tam in præmissis, quam in conclusione salvatur dici de omni : et primum, quod non posset fieri nisi omnes essent universales, sed hoc solum fit in primo modo primæ figuræ, ergo solum in eo potest fieri demonstratio potissima. Domonstrationes vero non potissimæ possunt fieri et in tertio modo primæ figuræ, et in tertia figura in modis concludentibus affirmativam. Patet ergo in qua figura, et in quo modo potest fieri demonstratio potissima affirmativa.

CAPUT X.

Quod demonstratio potissima negativa debet fieri in secundo modo secundæ figuræ.

Ad sciendum autem qualiter debeat fieri demonstratio potissima negativa, videamus utrum talis demonstratio possit esse. Dico quod licet in demonstratione negativa non possint esse, nec servari omnia supradicta de demonstratione (non enim potest in propositione negativa aliquid per se prædicari, cum dici per se sit affirmativæ) tamen sufficit in tali demonstratione quod præmissæ sint necessariæ et immediatæ. Qualiter autem tam affirmativæ, quam negativæ sint necessariæ, dictum est in tractatu syllogismorum, et qualiter affirmativa sit immediata, dictum est supra.

Digitized by Microsoft ®

est médiate ou immédiate. Il faut observer que lorsque une chose est niée d'une autre et *vice versâ* et que l'on peut dire universellement d'un terme ce qui peut être nié de l'autre, alors la proposition universelle négative formée des deux premiers termes peut se démontrer par le moyen de celui qui se dit universellement affirmativement de l'autre terme. Par exemple, l'homme peut se nier de la pierre et *vice versâ*, comme, nul homme n'est pierre, et comme quelque chose peut se dire universellement de l'homme, c'est-à-dire animal, car nous disons, tout homme est animal, pierre peut être niée de l'animal, donc cette proposition, savoir nul homme n'est pierre, est médiate. Elle peut en effet se prouver ainsi par le moyen terme; nul animal n'est pierre, tout homme est animal, donc nul homme n'est pierre. Il en résulte la même conséquence si l'on peut dire universellement de la pierre quelque chose qui puisse être nié de l'homme, ou de quoi homme puisse être nié, ce sera donc une proposition négative immédiate, quand deux termes niés l'un de l'autre seront tels que aucun d'eux n'aura quelque chose qui se dise de lui universellement et qui puisse être nié de l'autre terme ou de quoi l'autre terme puisse être nié. Par exemple, nulle substance n'est quantité; cette proposition est immédiate, car aucun terme ne peut se dire universellement de la substance tout en étant nié de la quantité, car être se dit universellement de la substance, et n'est cependant pas nié de la quantité. De même aussi deux définitions de deux espèces contenues immédiatement sous un genre quelconque font une proposition négative immédiate, comme celle-ci : nul animal raisonnable mortel n'est animal irraisonnable mortel, car animal raisonnable mortel est la définition de l'homme, tandis que animal irraisonnable mortel est la définition

---

Restat ergo dicere, qualiter negativa sit mediata, vel immediata. Notandum, quod quando aliquid negatur de aliquo, et econverso, et de altero termino aliquid potest universaliter prædicari, de quo alter terminus potest negari, tunc propositio universalis negativa formata ex primis duobus terminis, potest demonstrari mediante illo qui prædicatur universaliter affirmative de altero illorum terminorum. Verbi gratia : Homo potest negari de lapide, et econverso, ut : Nullus homo est lapis, et quia de homine potest prædicari aliquid universaliter, scilicet animal, dicimus enim, omnis homo est animal, et de animali potest negari lapis, ergo illa propositio, scilicet nullus homo est lapis, est mediata. Potest enim probari per medium sic : Nullum animal est lapis; omnis homo est animal, ergo nullus homo est lapis. Et idem sequitur, si aliquid potest prædicari universaliter de lapide quod possit negari de homine, vel de quo posset homo negari, erit ergo propositio negativa immediata quando duo termini negati ab invicem ita se habebunt, quod neuter eorum habebit aliquid; quod de ipso universaliter prædicetur, quod ab altero termino negari possit, vel ille terminus ab eo. Verbi gratia : Nulla substantia est quantitas, ista est immediata, nullus enim terminus potest universaliter prædicari de substantia, qui negetur de quantitate, de substantia enim prædicatur universaliter ens, quod tamen non negatur de quantitate. Similiter etiam duæ diffinitiones duarum specierum sub aliquo genere immediate contentarum, faciunt propositionem negativam immediatam, ut est ista. Nullum animal rationale mortale est animal irrationale mortale, animal enim rationale mortale est diffinitio hominis, animal vero

Digitized by Microsoft®

de la brute, or la brute et l'homme se trouvent immédiatement dans animal. Il en sera de même de deux différences opposées divisant le même genre, comme, rien de raisonnable n'est irraisonnable. Il en est tout autrement des espèces constituées par ces différences, comme, nul homme n'est brute, parce qu'il y a au-dessus de l'homme quelque chose qui pourroit être nié de la brute, savoir raisonnable, et au-dessus de la brute il y a quelque chose qui pourroit être nié de l'homme, savoir irraisonnable; c'est pourquoi elles sont immédiates, quoique à proprement parler on ne puisse pas dire que raisonnable est au-dessus de l'homme, et irraisonnable au-dessus de la brute, aussi ne sont-elles pas proprement immédiates. Ceci reconnu, on peut savoir tout d'abord comment se fait la démonstration négative, et dans quelle figure. Cette démonstration principale ne peut se faire dans la troisième figure, parce qu'il n'y a pas de conclusion universelle négative. C'est pourquoi, comme dans la première et la seconde figure il peut y avoir une conclusion universelle négative, on peut faire dans l'une et l'autre une démonstration avec une conclusion semblable; mais il n'y a que la principale qui puisse se faire dans le second mode de la seconde figure. La raison en est que, quoique la science soit du vrai, elle n'est pas néanmoins de tout le vrai, quelque argumentation que l'on fasse de propositions immédiates. C'est pourquoi en disant, toute habitude est une qualité, toute vertu est habitude, donc toute vertu est une qualité; quoique cette conclusion soit vraie, et formée de propositions immédiates, nécessaires et *per se*, néanmoins cette science ne sera pas produite *per se*. Il n'y a que dans les démonstrations affirmatives que la science est produite par des conclusions vraies, dont les prémisses sont vraies et immédiates, et de telle sorte, comme nous avons dit, que dans leurs conclusions la propre passion

---

irrationale mortale est diffinitio bruti, brutum autem et homo immediate sunt sub animali. Et idem erit de duabus differentiis ex opposito dividentibus idem genus, ut : Nullum rationale est irrationale. Secus autem est de speciebus per illas differentias constitutis, ut : Nullus homo est brutum, quia supra hominem est aliquid quod posset negari de bruto, scilicet rationale, et supra brutum est aliquid quod posset de homine negari, scilicet irrationale, ideo sunt mediatæ, licet non proprie possit dici quod rationale sit supra hominem : nec irrationale supra brutum, et ideo non proprie sunt mediatæ. His habitis statim potest sciri qualiter fiat demonstratio negativa, et in qua figura. In tertia enim figura, quia non concluditur universalis negativa, in ea non potest fieri talis demonstratio potissima. Unde quia in prima, et secunda figura potest concludi universalis negativa, in utraque potest fieri talis demonstratio eam concludens : sed potissima solum potest fieri in secundo modo secundæ figuræ. Ratio est, quia licet scientia sit de vero, non tamen de omni vero, quantumcumque syllogizetur ex immediatis. Unde dicendo sic : Omnis habitus est qualitas : omnis virtus est habitus, ergo omnis virtus est qualitas, licet talis conclusio sit vera, et ex veris immediatis, et necessariis, et per se, non tamen per se ea causabitur scientia : sed in demonstrationibus affirmativis solum causatur scientia ex conclusionibus veris, quarum præmissæ sunt veræ, et immediatæ, et hujusmodi, ut dictum est, in quarum conclusionibus prædicatur propria passio de subjecto proprio. Sic

Digitized by Microsoft®

se dise du propre sujet. De même aussi dans la démonstration négative la science ne sera pas produite par l'habitude de sa conclusion ; supposé que la conclusion soit vraie et se tire de propositions immédiates, à moins que la propre passion ne soit vraiement niée de ce qui n'est pas son sujet, ou par ce qui n'exprime pas sa cause, comme l'exprime la définition du sujet propre, et ce sera vraiment là une démonstration principale ; mais elle ne pourra être formée de propositions immédiates que dans le second mode de la seconde figure de cette manière : tout ce qui a la faculté de rire est un animal aspirant et ouvrant la bouche pour respirer et saisir ce qui lui convient, mais rien de ce qui est irraisonnable n'est un tel animal pour l'appréhension, donc rien de ce qui est raisonnable n'a la faculté de rire. Il est certain que la majeure est immédiate, car la définition de la passion et du sujet s'y dit de la passion même. La mineure est immédiate aussi, comme nous l'avons dit. Dans la conclusion la passion est écartée de ce qui n'est pas son sujet. Or cela ne pourroit pas se faire dans la première figure, ni dans le premier mode de la seconde figure. En effet, si on disoit dans la première figure, rien de ce qui est irraisonnable n'a la faculté de rire, toute brute est irraisonnable, donc nulle brute n'a la faculté de rire, la majeure ne seroit pas immédiate. Et si on faisoit un syllogisme dans le premier mode de la seconde figure, quoique les prémisses pussent être immédiates, la conclusion ne se feroit pas néanmoins en écartant la passion du sujet, mais bien dans un sens contraire de cette manière : rien d'irraisonnable n'est un animal raisonnable, mais tout ce qui a la faculté de rire est un animal raisonnable, donc rien de ce qui a la faculté de rire n'est un animal déraisonnable. On peut faire aussi une démonstration particulière négative dans le quatrième mode de la seconde figure. Voilà

---

etiam in demonstratione negativa non causabitur scientia ex habitu ejus conclusionis, dato quod conclusio sit vera, et concludatur immediatis, nisi propria passio vere negetur de eo, quod non est sibi subjectum, vel ab eo quod non exprimit causam suam, sicut exprimit diffinitio proprii subjecti, et talis vere erit demonstratio potissima : hæc autem non poterit fieri ex propositionibus immediatis, nisi in secundo modo secundæ figuræ sic : Omne risibile est animal rationale ad apprehensionem convenientis, emittens spiritum dilatando os : sed nullum irrationale est tale animal rationale ad apprehensionem, ergo nullum irrationale est risibile. Certum est quod major est immediata : nam in ea prædicatur diffinitio passionis et subjecti de ipsa passione. Minor etiam est immediata, ut dictum est. In conclusione vero removetur passio ab eo quod non est sibi subjectum : hoc autem non posset fieri in prima figura, nec in primo modo secundæ figuræ. Si enim in prima figura diceretur sic : Nullum irrationale est risibile ; omne brutum est irrationale, ergo nullum brutum est risibile, tunc major non esset immediata. Et si fieret syllogismus in primo modo secundæ figuræ, licet præmissæ possent esse immediatæ, non tamen concluderetur removendo passionem a subjecto, sed econverso sic. Nullum irrationale est animal rationale : sed omne risibile est animal rationale, ergo nullum risibile est irrationale. Potest etiam fieri demonstratio particularis negativa in quarto modo secundæ figuræ. Et sic patet de forma demonstrationis, in quibus figuris et modis fieri de-

Digitized by Microsoft®

quelle est la forme de la démonstration, dans quelles figures et dans quels modes elle doit se faire. Tel est ce qui concerne la démonstration *propter quid.*

CHAPITRE XI.

Que la démonstration quia *procède de l'effet à la cause, ou des causes éloignées à l'effet.*

Nous allons parler maintenant de la démonstration *quia.* Il faut d'abord examiner ce que l'on veut dire par ces mots *propter quid,* et par celui-ci *quia.* Il faut remarquer que nous pouvons savoir quatre choses d'une chose savoir, ce qu'elle est, si elle est, parce qu'elle est, pourquoi elle est. Pour comprendre cela, il faut savoir que la science ne se composant que de vérités, il y a conversion entre le vrai et l'être, la science roulera donc sur l'être. Or, ainsi que nous l'avons dit dans les prédicaments, on trouve dans les choses un double être, savoir les essences, et l'être de l'existence actuelle, et comme l'être de l'essence s'appelle quiddité, ou ce qu'est la chose, aussi lorsque nous connoissons l'être de l'essence d'une chose, nous disons que nous savons ce qui en est de cette chose : l'être de l'existence actuelle est tout autre dans la substance que dans l'accident. En effet, comme l'être de l'accident est *l'inesse,* connoître l'être de l'existence actuelle du sujet, c'est savoir seulement qu'il est *actu,* et c'est savoir de lui s'il est; mais connoître l'être de l'existence actuelle d'un accident, c'est savoir de lui *quia est,* d'où savoir *quia est* n'est autre chose que savoir que telle chose est inhérente à telle autre. Et comme quelquefois une chose est inhérente à une autre pour quelque cause, connoître cette cause c'est savoir *propter quid.* On voit donc que savoir d'une chose *quia est,* c'est savoir que cette chose est inhérente à une autre tout en en

---

beat. Patet ergo de demonstratione propter quid.

CAPUT XI.

Quod demonstratio quia, procedit ab affectu ad causam, vel a causis remotis ad affectum.

Nunc dicendum est de demonstratione quia. Ubi primo videndum est quid significetur per hoc quod dicitur, propter quid, et quid per hoc quod dicitur, quia. Notandum quod de re quatuor scire possumus, scilicet quid est, an est, quia est, et propter quid est. Ad quæ intelligenda, sciendum est quod cum scientia non sit nisi verorum, verum autem et ens convertuntur, de esse ergo erit scientia. Ut autem dictum est in tractatu de prædicamentis, duplex esse invenitur in rebus, scilicet essentiæ, et esse actualis existentiæ, et quia esse essentiæ dicitur quidditas, seu quid est res, ideo cum scimus esse essentiæ alicujus rei, dicimus scire quid est de ipsa : esse autem actualis existentiæ, aliter se habet in substantia, et aliter in accidente. Quia enim accidentis esse est inesse, scire autem esse actualis existentiæ subjecti, est solum scire quod actu sit, et hoc est scire de ipso an est : sed scire de accidente esse actualis existentiæ, est scire de ipso, quia est, unde scire quia est, nihil aliud est quam scire hoc inesse huic. Et quia aliquando aliquid inest alicui propter aliquam causam, ideo scire illam causam est scire propter quid. Patet ergo quod scire quia est de aliqua re, est scire ipsam inesse ali-

Digitized by Microsoft ®

ignorant la cause ; savoir *propter quid* c'est savoir qu'une chose est inhérente à une autre, en même temps qu'on en connoît la cause. Donc la démonstration *propter quid* est celle où l'on manifeste la cause pour laquelle le prédicat est inhérent au sujet dans la conclusion. Quoique l'on dise que cette démonstration est celle où l'on conclut qu'une chose est inhérente à quelque sujet, ou n'en assigne pas néanmoins la raison. Or, comme on l'a dit plus haut, il est requis pour la démonstration *propter quid* qu'elle procède de causes et de choses immédiates ; il ne suffit pas, en effet, de connoître une cause, il faut encore savoir quelle est la cause de ce que l'on fait, si elle est cause immédiate. La démonstration *quia* sera donc telle ou parce qu'elle ne procède pas de causes, ou parce qu'elle ne procède pas de choses immédiates, mais de causes éloignées. Quant au premier point il faut savoir, ainsi que nous l'avons dit, que la démonstration est une cause de cognition, c'est-à-dire un moyen de connoître une conclusion par les prémisses : or cela ne pourroit avoir lieu si les prémisses ne nous étoient pas plus connues, il est en conséquence nécessaire que la démonstration procède de choses plus connues par rapport à nous. Il arrive quelquefois que l'effet immédiat nous est plus connu que la cause, c'est pourquoi en pareil cas il est nécessaire que la démonstration procède de l'effet à la cause. Par exemple, se mouvoir et sentir c'est un effet immédiat de tout être qui a une ame sensitive, et il nous est plus connu qu'une chose ait le mouvement et le sentiment, parce que nous le sentons, que le fait d'avoir une ame sensitive ; par conséquent en procédant ainsi, tout ce qui se meut et sent a une ame sensitive, mais tout animal se meut et sent, donc tout animal a une ame sensitive, on conclut de l'animal qu'il a une ame sensitive, non cependant

---

cui ignorando causam quare insit : scire autem propter quid, est scire aliquam rem inesse alicui, et scire causam quare sibi insit. Demonstratio ergo propter quid est illa, in qua manifestatur causa quare prædicatum inest subjecto in conclusione. Demonstratio vero quia dicitur illa, in qua concluditur aliquid inesse subjecto alicui, non tamen assignatur causa quare sibi inest. Ut autem dictum est supra, ad demonstrationem propter quid requiritur quod procedat ex causis, et ex immediatis : non enim sufficit scire causam, sed quoniam est causa ejus quod scitur, si erit causa immediata. Demonstratio ergo quia, erit vel quia non procedit ex causis, vel quia non procedit ex immediatis, sed ex causis remotis. Quantum ad primum, sciendum quod ut dictum est, demonstratio dicitur causa innotescendi, scilicet ut per præmissas nobis innotescat conclusio : hoc autem fieri non posset, nisi præmissæ essent nobis magis notæ, et ideo hoc est necessarium, ut scilicet demonstratio procedat ex notioribus quo ad nos. Contingit autem aliquando, ut immediatus effectus sit nobis magis notus quam causa, ideo in talibus oportet demonstrationem procedere ab effectu ad causam. Verbi gratia, moveri et sentire est immediatus effectus habentis animam sensitivam, et est magis notum nobis quod aliquid moveatur, et sentiat, quia hoc sentimus, quam hoc quod habeat animam sensitivam : et ideo si procedatur sic : Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam ; sed omne animal movetur et sentit, ergo omne animal habet animam sensitivam. Modo concluditur de animali, quod habet animam sensitivam, non tamen per causam, sed per effectum, qui est mo-

Digitized by Microsoft®

par la cause, mais par l'effet qui est de se mouvoir et de sentir. Mais si l'on faisoit une démonstration et une conclusion, ce seroit une démonstration *propter quid* de cette manière : tout ce qui a une ame sensitive se meut et sent, mais tout animal a une ame sensitive, donc tout animal se meut et sent. Il faut savoir que ces démonstrations *quia* sont quelquefois dans des termes tels qu'elles sont convertibles entre elles, comme le moyen terme, le grand extrême et le petit extrême, ainsi que dans les termes précédents. Car tout animal se meut, sent et a une ame sensitive, et tout ce qui se meut et sent et a une ame sensitive est animal, et tout ce qui a une ame sensitive est animal, se meut et sent, et c'est dans ces termes que se font les démonstrations universelles. D'autres fois il arrive que le moyen terme, savoir l'effet se mouvoir et sentir ont plus d'extension que le petit extrême, et néanmoins on fait encore un syllogisme ou une démonstration convenable de cette manière, tout ce qui se meut et sent a une ame sensitive, mais tout homme se meut et sent, donc tout homme a une ame sensitive, homme en effet a moins d'extension que tout ce qui se meut et sent. Mais si le moyen terme a moins d'extension que le petit extrême, il n'y a pas de démonstration de cette manière; tout ce qui se meut et sent a une ame sensitive, tout corps se meut et sent; cette démonstration est fausse. Au contraire, si le moyen terme a moins d'étendue que le grand extrême, la démonstration se fait de cette manière : tout ce qui se meut et sent est corps; tout animal se meut et sent, donc tout animal est corps. Mais si le moyen terme a plus d'étendue que le grand extrême, il n'y a pas de démonstration. Effectivement, d'un effet qui se trouve dans plusieurs causes on n'en peut pas conclure pour une seule; du mouvement et de la sensibilité

---

veri et sentire. Si vero fieret demonstratio et conclusio propter quid sic : Omne habens animam sensitivam movetur et sentit : sed omne animal habet animam sensitivam, ergo omne animal movetur et sentit. Sciendum quod tales demonstrationes, quia, aliquando sunt in talibus terminis quæ omnes sunt convertibiles inter se, scilicet medium, major extremitas, et minor extremitas, sicut est in terminis prædictis. Omne enim animal movetur, et sentit, et habet animam sensitivam, et omne quod movetur et sentit, et habet animam sensitivam est animal, et omne quod habet animam sensitivam est animal, et movetur, et sentit, et in talibus terminis fiunt demonstrationes universales. Aliquando autem accidit, quod medium scilicet effectus, puta moveri et sentire, se habent in plus quam minor extremitas, et adhuc fit syllogismus, sive demonstratio conveniens sic : Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam : sed omnis homo movetur et sentit, ergo omnis homo habet animam sensitivam, homo enim in minus se habet, quam quod movetur sentit. Si vero medium in minus se habet quam minor extremitas, non sit demonstratio sic : Omne quod movetur et sentit, habet animam sensitivam : omne corpus movetur et sentit, hæc est falsa. Econtrario autem si medium se habet in minus quam major extremitas, fit demonstratio sic : Omne quod movetur et sentit, est corpus; omne animal movetur et sentit, ergo omne animal est corpus. Si vero medium in plus se habet quam major extremitas, non fit demonstratio. Ex effectu enim qui est in pluribus causis, non potest concludi una causa sic, ex moveri et sentire non posset concludi rationale. Patet ergo de demonstratione quia, quæ procedit ab effectu ad

Digitized by Microsoft®

on ne peut conclure la rationalité. On voit donc ce que c'est que la démonstration *quia* qui procède de l'effet pour conclure la cause. La démonstration *quia* procède de causes éloignées dans la même science et dans diverses choses. Dans la même science, comme la démonstration d'Anacharsis ainsi conçue : où il n'y a pas de vignes, il n'y a pas d'histrions et de chanteurs; or chez les Scythes il n'y a pas de vignes, donc il n'y a chez les Scythes ni histrions ni chanteurs. Certes, quoique les vignes soient la cause du chant, c'est cependant une cause bien éloignée. Car les vignes sont la cause des raisins, les raisins la cause du vin, le vin la cause de la joie, et la joie la cause du chant; il est certain que cette démonstration est une démonstration *quia*. En effet, en démontrant de cette manière nous ne pouvons pas connoître par une cause immédiate pourquoi les Scythes ne chantent pas, mais par le moyen de plusieurs autres démonstrations intermédiaires, de cette manière par cette démonstration on ne fait pas *propter quid*, mais bien *quia*, etc...

CHAPITRE XII.

Que dans une démonstration il y a quelque chose de connu avant la conclusion, et quelque chose après que la démonstration est faite.

Pour comprendre comment la démonstration *quia* se fait dans les autres sciences, il faut savoir que dans toute démonstration, quelle que soit la science où elle se fait, avant que la conclusion soit tirée, il y a quelque chose que nous savons d'avance, et quelque chose que nous ne savons qu'après. En effet, ainsi que nous l'avons dit, il y a trois termes dans la démonstration, savoir le sujet, la passion et la définition de l'un et de l'autre, laquelle est le moyen terme; il y a aussi en elle les premiers principes ou les dignités en vertu. C'est

---

concludendum causam. Ex causis autem remotis procedit demonstratio quia in eadem scientia, et in diversis. In eadem scientia, sicut demonstratio Anacharisidis, quæ talis fuit. Ubicunque non sunt vites, non sunt sibyllatores, seu cantores : sed apud Scythas non sunt vites, ergo apud Scythas non sunt sibyllatores, seu cantores. Certe licet vites sint causa cantus, tamen sunt causa multum remota. Vites enim sunt causa uvarum, quæ vero sunt causa vini, vinum autem causa est lætitiæ, et lætitia est causa cantus, certum est quod talis demonstratio, est quia. Non enim demonstrando cognoscere possumus per causam immediatam, quare Scythæ non cantant : sed per multas alias demonstrationes intermedias factas, et sic per eam nescitur propter quid, sed quia, etc.

CAPUT XII.

Quod in demonstratione aliqua sunt præcognita ante conclusionem, et aliqua sunt cognita postquam demonstrata est.

Ad cognoscendum autem qualiter fiat demonstratio, quia, in aliis scientiis : sciendum est quod in qualibet demonstratione in quacumque scientia, fiat, antequam conclusio demonstretur, aliquid præscimus, et aliquid de ea scimus postquam demonstrata est. Ut enim dictum est, in demonstratione sunt tres termini, scilicet subjectum, passio, et diffinitio utriusque, quæ est medium, et sunt in ea prima principia, seu dignitates in virtute.

Digitized by Microsoft®

pourquoi avant de démontrer nous savons d'abord à l'égard des dignités qu'elles sont vraies. Les choses complexes ne peuvent se définir, or les dignités étant complexes ne peuvent se définir; nous ne pouvons donc pas savoir ce qu'elles sont, ni par conséquent ce qu'il en est d'elles avant la démonstration. Mais nous savons d'elles qu'elles sont; elles doivent en effet être tenues pour vraies, car elles sont tellement connues par la lumière de la raison naturelle que, les termes connus, nous connoissons qu'elles sont vraies, comme il a été dit; mais nous ne savons pas relativement à elles *propter quid*, puisqu'elles sont les premières conceptions de l'esprit. Quant à la passion, nous savons d'avance ce quelle est, parce qu'elle a une définition qu'il faut connoître préalablement avant de faire la démonstration. En effet, si celui qui démontre ne connoît d'abord le moyen terme, il ne pourra jamais argumenter; or dans la démonstration le moyen est la définition du sujet et de la passion. Pour la passion, nous ne pouvons pas savoir d'avance *quia est*, c'est-à-dire l'être de son existence actuelle. Effectivement, l'être de l'accident étant l'*inesse*, savoir d'avance qu'elle *inhère*, c'est connoître l'être de son existence actuelle, et ainsi, avant de la démontrer, nous connoîtrions sa démonstration. Car la démonstration ne démontre autre chose, sinon que la passion est inhérente au sujet, comme il a été dit : or cela est faux. Donc nous ne savons pas d'abord à son égard *quia est*. Pour ce qui est du sujet, nous savons d'avance ce qu'il est; car par rapport à lui, ce qui n'est pas encore *actu* peut être connu, je dis *actu* tant en lui-même que dans ses causes. En effet, quoique la rose n'existe pas encore *actu*, comme néanmoins elle existe dans sa cause, nous pouvons démontrer quelque passion à son sujet. On voit donc ce qui est préalablement connu dans la démonstration, et ce que nous savons d'elle après

---

Unde antequam demonstremus, præscimus de dignitatibus, quia veræ sunt. Non enim possunt complexa diffiniri, cum autem dignitates sint complexæ, ergo non possunt diffiniri, de eis ergo non possumus scire quid sunt, nec per consequens ante demonstrationem præscire quid est de ipsis : sed præscimus de eis quia sunt, debent enim credi esse vera, ita enim sunt nota lumine naturalis rationis, quod cognitis terminis cognoscimus, quia vera sunt, ut supra dictum est, nec scimus de eis propter quid, cum sint primæ animi conceptiones. De passione autem præscimus quid est, quia diffinitionem habet, quam oportet præcognoscere antequam fiat demonstratio. Nisi enim demonstrator præsciat medium, nunquam syllogizabit, medium autem in demonstratione est diffinitio subjecti et passionis. De ipsa passione autem non possumus præscire quia est scilicet esse actualis existentiæ ipsius. Cum enim accidentis esse sit inesse, præscire illam inesse, est scire ipsius esse actualis existentiæ, et sic antequam demonstremus eam, sciremus demonstrationem ipsius. Nam demonstratio nihil aliud ostendit, nisi passionem inesse subjecto, ut dictum est : hoc autem est falsum, non ergo de ea præscimus quia est. De subjecto autem præscimus quid est, quia jam oportet præscire medium, ut dictum est, ejus autem diffinitio simul cum diffinitione passionis est medium. Præscimus etiam de ipso quia est, de ipso enim quod actu non est, sciri potest, et dico esse actu tam in se, quam in suis causis. Licet enim rosa jam actu non sit, quia tamen est in causa sua, possumus de ipsa aliquam passionem demonstrare. Patet ergo quid in demonstratione præscimus : quid

Digitized by Microsoft ®

qu'elle a été faite. Pour le concevoir clairement, il faut observer que dans la démonstration il y a des prémisses et une conclusion. Or ou les prémisses sont premières dans la science, ou secondaires. Par exemple, dans la science des animaux, le premier principe est, tout corps animé sensible se meut et sent; il n'y a rien d'antérieur à ce principe, et l'universalité dans la même science, si ce n'est les dignités, lesquelles, comme il a été dit, n'entrent pas *actu* dans la démonstration; aussi ne sont-elles pas contenues dans la même science, mais dans une science commune. Les principes secondaires sont ceux qui sont démontrés par les premiers; ce sont d'abord des conclusions, ensuite ils sont pris pour principes dans la même science, pour démontrer d'autres choses. Par exemple, je fais d'abord une première démonstration de cette manière : tout corps animé sensible se meut et sent, tout animal est un corps de ce genre, donc tout animal se meut et sent. Ensuite, je prends cette conclusion et j'en fais une prémisse de cette manière : tout animal se meut et sent, tout homme est animal, donc tout homme se meut et sent. C'est là un principe secondaire. Relativement aux premiers principes dans la science, on sait seulement qu'ils existent. Car si on savoit *propter quid sunt*, il faudroit le démontrer, ce qui ne pourroit se faire que par des principes antérieurs, ce qui prouveroit qu'ils n'étoient pas premiers principes. Mais en supposant qu'ils étoient premiers principes, il s'ensuit qu'on ne peut savoir d'eux dans cette science *propter quod sunt*. En conséquence, on dit communément qu'aucune science ne prouve ses principes; mais s'ils doivent être prouvés, on le fait par une science supérieure, comme la science naturelle prouve les principes de la science des animaux. Car la science naturelle traite de tout corps mobile. Tout au moins on peut les prouver par la science mathématique ou

---

autem de ipsa scimus post quam facta est. Ad hoc videndum, nota quod in demonstratione sunt præmissæ, et est conclusio. Præmissæ autem vel sunt primæ in scientia, vel sunt secundariæ. Verbi gratia : in scientia de animalibus primum principium est : Omne corpus animatum sensibile movetur, et sentit, supra istud principium nullum invenitur prius, et universalitas in eadem scientia, nisi dignitates, quæ ut dictum est, non actu intrant demonstrationem, unde non continentur in eadem scientia, sed in scientia communi. Secundaria vero principia sunt quæ per prima demonstrantur, et sunt primo conclusiones, postea in eadem scientia sumuntur ut principia ad demonstrandum alia. Verbi gratia, facio primam demonstrationem sic : Omne corpus animatum sensibile movetur et sentit. Postea accipio istam conclusionem, et facio eam præmissam sic : Omne animal movetur et sentit; omnis homo est animal, ergo omnis homo movetur et sentit. Istud dicitur principium secundarium. De primis autem principiis in scientia scitur solum, quia sunt. Si enim sciretur propter quid sunt, oportet demonstrari, quod non posset fieri nisi per aliqua priora, non ergo fuissent prima; sed suppositum est, quod erant prima; ergo de eis non potest sciri propter quod sunt in ista scientia. Et propter hoc communiter dicitur, quod nulla scientia probat sua principia; sed si probari debent, probantur per scientiam superiorem, sicut naturalis scientia probat principia scientiæ de animalibus. Est enim naturalis de omni corpore mobili. Vel ad minus possunt probari per mathematicam

Digitized by Microsoft®

par la dialectique qui sont des sciences communes à tout, et qui prouvent les principes de toutes les sciences; mais la science mathématique prouve démonstrativement, la dialectique d'une manière probable ou opinative. Relativement aux principes secondaires, dans la science on connoît le *propter quid*, car ces principes sont prouvés ailleurs, ainsi qu'on l'a dit. On voit donc ce que nous savons des principes dans la démonstration. Pour la conclusion dans la démonstration *propter quid*, nous connoissons le *propter quid*. Mais dans la démonstration *quia*, nous ignorons *propter quid*, parce que ou le moyen terme n'est pas la cause, mais l'effet de la conclusion, comme on l'a dit, ou porte qu'il en est la cause éloignée. Remarquez que deux sciences peuvent s'occuper du même sujet, l'une formellement et l'autre naturellement, comme la géométrie traite de la ligne formellement, et la perspective traite de la ligne, non comme ligne, mais comme visuelle. C'est pourquoi en démontrant quelque chose de la ligne visuelle par les principes de la ligne en tant que ligne, pour cette conclusion le géomètre connoîtroit le *propter quid*, et le dessinateur sauroit seulement *quia*. Par exemple, faisons cette démonstration : toute longueur sans largeur où le milieu est semblable aux extrémités est droite, mais une ligne qui passe par une table carrée est une longueur de ce genre, donc la ligne des tables carrées est droite. Dans cette conclusion le géomètre connoît le *propter quid*, parce qu'il sait la cause de la rectitude des lignes; mais le dessinateur la suppose, parce qu'il en ignore la cause, et par conséquent il connoît le *quia*, et non le *propter quid*, et ainsi des autres. Alors la science inférieure s'appelle subalterne, parce qu'elle est matérielle, et la science supérieure subalternante, parce qu'elle est formelle. Il faut savoir qu'il arrive quelquefois qu'une science subalternée par rapport à une autre

---

vel per dialecticam, quæ sunt scientiæ omnibus communes, et probant principia omnium scientiarum; sed mathematica demonstrative, dialectica vero probabiliter seu opinative. De secundariis vero principiis in scientia scitur propter quid, illa enim alibi probantur, ut dictum est. Patet ergo quid in demonstratione scimus de principiis; de conclusione autem in demonstratione propter quid, scimus propter quid; in demonstratione vero, quia nescimus propter quid, quia medium vel non est causa conclusionis, sed effectus, ut dictum est; vel quia est causa remota. Notandum, quod duæ scientiæ possunt esse de eodem subjecto, una formaliter, alia naturaliter, sicut geometria est de linea formaliter, perspectiva vero est de linea, non in quantum linea, sed in quantum est visualis. Unde quicumque per principia lineæ in quantum est linea, demonstraret aliquid de linea visuali, de conclusione illa sciret geometra propter quid, perspectivus vero sciret solum quia. Verbi gratia, fiat talis demonstratio. Omnis longitudo sine latitudine, in qua medium non discrepat ab extremis, est recta; sed linea transiens per tabellas quadratas, est hujusmodi longitudo; ergo linea tabellarum quadratarum est recta. De ista conclusione scit geometra propter quid, quia scit causam rectitudinis linearum; sed perspectivus eam supponit, quia ignorat causam, et ideo de prædicta conclusione scit quia, et non propter quid, et sic de aliis; et tunc scientia inferior vocatur subalterna, quia scilicet est materialis; superior vero dicitur subalternans, quia est formalis. Sciendum, quod aliquam contingit scientiam subalternatam respectu alterius scientiæ

Digitized by Microsoft ®

est subalternante, comme la perspective par rapport à la géométrie est subalternée, et subalternante par rapport à l'optique. En effet, la science de l'optique étant une partie de la science naturelle, elle prend les principes de la perspective pour prouver quelque conclusion, et ainsi elle ne connoît sur cette conclusion que le *quia*, tandis que la perspective en connoît le *propter quid*. Il faut savoir qu'il y a des sciences qui n'ont pas de sujet pris matériellement sous le formel, et cependant on prend les principes d'une autre science dans quelque conclusion, et on sait sur cette conclusion le *quia* et non le *propter quid*. Par exemple c'est une conclusion en médecine que les blessures circulaires sont longtemps à guérir; le sujet de cette conclusion ne se trouve pas sous le sujet de la géométrie, et néanmoins cette conclusion se prouve par les principes de la géométrie, qui sont que les parties d'un cercle n'ayant point d'angles sont plus distantes les unes des autres, il s'ensuit que ces blessures sont plus longtemps à guérir. Voilà ce qui concerne les démonstrations *propter quid* et *quia*.

CHAPITRE XIII.

Que la science qui procède par la cause et qui dit la forme est plus certaine que celle qui procède par l'effet et dit la matière.

Après avoir parlé des démonstrations, nous allons dire quelque chose des sciences qui en sont les effets. Sur cela il faut considérer deux choses : premièrement, ce qui est requis pour qu'une science soit certaine, secondement, ce qui est requis pour qu'elle soit une. A l'égard du premier point, il faut savoir qu'on appelle simplement plus certaine la science qui procède de choses simplement plus connues,

---

esse subalternantem, sicut perspectiva respectu geometriæ est subalternata, respectu vero scientiæ de iride est subalternans. Cum enim scientia de iride sit pars scientiæ naturalis, assumit principia perspectivæ ad aliquam conclusionem probandam, et sic de illa conclusione solum scit quia, perspectiva vero propter quid. Sciendum quod aliquæ scientiæ non habent subjectum materialiter sumptum sub formali et tamen in aliqua conclusione accipiuntur principia alterius scientiæ, et de illa conclusione sciunt quia, et non propter quid. Verbi gratia, quod vulnera circularia tardius sanentur, est conclusio in medicina, cujus subjectum non est sub subjecto geometriæ, et tamen hæc conclusio probatur per principia geometriæ, quæ sunt quod partes circuli, qui carent angulis, minus sibi appropinquant; ex hoc sequitur quod talia vulnera tardius sanentur. Patet ergo de demonstrationibus propter quid, et quia, etc.

CAPUT XIII.

Quod scientia quæ est per causam et quæ dicit formam, est certior quam illa quæ dicit effectum, et quæ dicit materiam.

Dicto de demonstrationibus, dicenda sunt aliqua de scientiis, quæ sunt effectus earum. Circa hoc videnda sunt duo. Primo, quid requiritur ad hoc quod scientia sit certa. Secundo, quid requiritur ad hoc quod scientia sit una. Quantum ad primum sciendum, quod illa scientia simpliciter dicitur certior, quæ procedit ex notioribus simpliciter, et ex notioribus quoad nos. Dupliciter autem potest esse aliquid notius

Digitized by Microsoft®

et plus connues par rapport à nous. Or une chose peut être plus connue qu'une autre simplement de deux manières ; suivant la première, la cause est simplement plus connue que l'effet ; suivant la seconde, la forme est simplement plus connue que la matière. En effet, le principe pour connoître la matière vient de la forme ; donc les sciences qui disent la cause et *propter quid*, comme nous l'avons dit des sciences subalternantes, sont plus certaines que celles qui disent la matière. C'est pourquoi la géométrie, qui traite de la ligne par rapport à ses principes formels, est plus certaine que la perspective qui traite de la ligne visuelle, ou la science du triangle que celle qui traite du triangle d'airain. Et comme, ainsi qu'il est dit dans le liv. VII de la Métaphysique, il y a une double matière, savoir la matière sensible ou la matière naturelle, et la matière intelligible, comme la continuité, il s'ensuit que la science qui forme abstraction des deux matières est plus certaine que celle qui ne fait abstraction que d'une. En effet, la géométrie fait abstraction de la matière sensible, et quoique elle traite du corps comme la science naturelle, elle est néanmoins plus certaine que la science naturelle qui ne fait pas abstraction de la matière sensible. De son côté l'arithmétique, qui fait abstraction de la matière sensible et de la continuité, laquelle, comme nous l'avons dit, est la matière intelligible, est conséquemment plus certaine que la géométrie. Il y a trois genres de sciences certaines. D'abord, celles qui disent la cause et *propter quid* sont plus certaines que celles qui disent l'effet et *quia*. Secondement, celles qui disent la forme sont plus certaines que celles qui concernent la matière sensible. Troisièmement, celles qui disent la forme de telle sorte qu'elles ne concernent même pas la matière intelligible sont plus certaines que celles qui concernent une semblable matière. Tel est ce qui regarde la certitude des sciences etc...

---

alio simpliciter. Uno modo causa est simpliciter notior effectu ; alio modo forma est simpliciter notior materia. Principium enim cognoscendi materiam est ex forma, illæ ergo scientiæ quæ dicunt causam, et propter quid, sicut dictum est de scientiis subalternantibus, sunt certiores illis quæ dicunt materiam. Unde certior est geometria, quæ est de linea quantum ad sua principia formalia, quam perspectiva quæ est de linea visuali, vel scientia de triangulo, quam illa quæ est de triangulo æneo. Et quia ut VII *Metaph.* dicitur, duplex est materia, scilicet materia sensibilis vel materia naturalis et materia intelligibilis, ut continuitas, ideo scientia quæ ab utraque materia abstrahit, est certior illa quæ non abstrahit nisi ab una. Geometria enim abstrahit a materia sensibili, et licet tractet de corpore, sicut et scientia naturalis, tamen certior est scientia naturali, quæ non abstrahit a materia sensibili. Arithmetica autem quæ abstrahit a materia sensibili et continuitate, quæ, ut dictum est, materia intelligibilis est, ideo certior est geometria. In triplici enim genere sunt scientiæ certiores. Primo, illæ quæ dicunt causam, et propter quid, sunt certiores eis quæ dicunt effectum et quia. Secundo, illæ quæ dicunt formam, sunt certiores illis quæ concernunt materiam sensibilem. Tertio, illæ quæ ita dicunt formam quod nec etiam concernunt materiam intelligibilem, sunt certiores eis quæ talem materiam concernunt. Patet ergo de certitudine scientiarum, etc.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE XIV.

Que l'unité formelle de la science se tire de l'unité formelle du sujet suivant la nature de l'objet de la science.

Pour ce qui est du second point, c'est-à-dire l'unité de la science, il faut savoir qu'il y a deux choses à considérer dans la science, le sujet même objet de la passion, et les principes au moyen desquels se fait la démonstration pour conclure la passion du sujet. Or pour que le sujet soit susceptible d'être connu par nous, il doit avoir des parties antérieures à lui-même. Remarquez bien ici que le procédé de la science est comme un certain mouvement de la raison. Or il y a deux choses à considérer dans le mouvement, le principe et la fin : le terme qui limite la science est le sujet sur lequel roule la science, parce que dans les sciences spéculatives on ne cherche autre chose que la connoissance du sujet; ainsi dans la géométrie on ne cherche autre chose que la connoissance de la grandeur. Dans les sciences pratiques on ne cherche que la construction du sujet lui-même; comme dans la science de l'architecture on n'a en vue que la construction du bâtiment. Le sujet est donc le terme de ce mouvement : le principe de ce mouvement se tire des premiers principes du sujet, qui sont ses propres parties, comme le principe du procédé de la science naturelle vient de la matière et de la forme. C'est pourquoi s'il se trouve une chose qui n'ait pas ces principes antérieurs d'où la raison puisse procéder, il n'existe pas de science de cette chose dans le sens où nous la prenons ici, en tant qu'effet de la démonstration. Aussi il ne peut pas y avoir de science prise dans ce sens relativement aux choses séparées, parce que nous ne pouvons pas connoître leurs quiddités par le moyen des

---

CAPUT XIV.

Quod unitas formalis scientiæ sumitur ab unitate formali subjecti secundum rationem scibilis.

Quantum ad secundum, scilicet quantum ad unitatem scientiæ, sciendum est, quod in scientia est duo considerare, scilicet ipsum subjectum de quo est passio, et ipsa principia ex quibus fit demonstratio ad concludendum passionem de subjecto. Ad hoc autem quod subjectum sit scibile a nobis, oportet quod habeat partes priores se. Ubi nota quod processus scientiæ est quasi quidam motus rationis. In motu autem est duo considerare, scilicet principium et terminum; terminus autem ad quem scientia terminatur, est subjectum, circa quod est scientia, quia in speculativis scientiis nihil aliud quæritur, nisi cognitio subjecti, sic in geometria nihil aliud quæritur nisi cognitio magnitudinis. In practicis autem nihil aliud quæritur quam constructio ipsius subjecti, sicut in scientia ædificatoria intenditur constructio domus. Subjectum ergo est terminus talis motus; principium autem talis motus est a primis principiis subjecti, quæ sunt propriæ partes ejus, sicut principium processus scientiæ naturalis est a materia et a forma. Unde si quæ res est quæ non habeat talia principia priora, ex quibus ratio procedere possit, ejus non est scientia secundum quod hic sumitur scientia, ut est demonstrationis effectus. Unde de substantiis separatis non potest esse scientia isto modo

Digitized by Microsoft®

sciences démonstratives. En effet, quoique les substances séparées soient par elles-mêmes accessibles à l'intellect proportionné à cet acte, néanmoins on ne peut pas recueillir par quelque chose d'antérieur les notions qui font connoître leur quiddité, mais on peut bien, par le moyen des sciences spéculatives, savoir si elles existent et ce qu'elles ne sont pas suivant la similitude trouvée dans les choses inférieures, et alors nous nous servons pour arriver à leur connoissance des choses postérieures et antérieures, lesquelles, quoique postérieures par rapport à la nature, sont néanmoins antérieures par rapport à nous. Donc le sujet de la science, dans le sens où elle est prise ici, doit avoir des parties antérieures d'où l'on procède pour le connoître : et ceci doit se comprendre des parties intégrales du sujet, comme les lettres et les syllabes sont les parties du discours, qui est le sujet de la grammaire. Il faut savoir que, quoiqu'il ait été dit que le terme qui limite le procédé de la science est sujet, il ne faut pas néanmoins entendre que ce soit le dernier terme, mais le dernier terme où s'arrête l'examen de la science, pour manifester la passion du sujet. Ces considérations faites, il faut savoir que cette science est une qui est du même genre du sujet formellement pris auquel appartiennent les parties et les passions, et qui a les mêmes premiers principes, non pas simplement, mais dans la science : car les choses qui ont des principes divers sont elles-mêmes diverses. On peut déduire de ce que nous avons dit que l'unité de la science doit se tirer de l'unité du sujet : en effet, l'unité du mouvement se tire du terme; or le sujet est le terme du mouvement de la raison dans le procédé de la science, comme on l'a déjà dit; le sujet doit être un formellement en tant que tel. Remarquez que quant à cela le sujet est par rapport à la science comme l'objet à la puissance; or ce

---

sumpta, quia per scientias demonstrativas non possumus scire ipsarum quidditates. Licet enim substantiæ separatæ sint per se ipsas intelligibiles ab intellectu ad hoc proportionato, non tamen congregatur earum notitia qua cognoscitur quod quid est ipsarum per aliqua priora, sed bene potest per scientias speculativas sciri de eis an sint et quid non sint, ad similitudinem inventam in rebus inferioribus, et tunc ad earum cognitionem utimur posterioribus et prioribus, quæ licet sint posteriora quoad naturam, sunt tamen priora quoad nos. Subjectum ergo scientiæ, prout hic sumitur scientia, oportet quod habeat partes priores, a quibus fiat processus ad ejus cognitionem, et hoc intelligendum est de partibus integralibus subjecti, sicut litteræ et syllabæ sunt partes dictionis, quæ est subjectum grammaticæ. Sciendum quod licet dictum sit quod terminus ad quem terminatur processus scientiæ sit subjectum, non est tamen intelligendum, quod sit terminus ultimus; sed ultimus terminus ad quem terminatur consideratio scientiæ, est ut passio subjecti manifestetur. His habitis, sciendum est, quod illa scientia est una, quæ est unius generis subjecti formaliter sumpti, cujus sunt partes, et passiones, et eadem habet principia prima, non simpliciter, sed in scientia; diversæ vero sunt, quæ habent diversa principia. Quod autem unitas scientiæ debeat sumi ab unitate subjecti, potest patere ex dictis; unitas enim motus sumitur a termino; subjectum autem est terminus motus rationis in processu scientiæ, ut jam dictum est; tale autem subjectum debet esse unum formaliter, in quantum hujus. Ubi nota quod quantum ad hoc sic se habet suo modo subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam; materialis autem

Digitized by Microsoft ®

n'est point la diversité matérielle de l'objet qui diversifie la puissance, mais bien la diversité formelle. Ainsi la diversité matérielle des choses susceptibles d'être apprises ne diversifie pas la science, mais bien la diversité formelle. Or la raison formelle de l'objet de la science se prend de la même manière que la raison formelle de ce qui est visible. La raison formelle de ce qui est visible se tire de la lumière, par le moyen de laquelle on voit tout; de même la raison formelle de l'objet de la science se tire conformément aux principes qui produisent la science. C'est pourquoi quelque divers que soient les objets de la science suivant leur nature, pourvu que la connoissance en soit acquise par le moyen de ces mêmes principes, ils appartiennent à la même science, par la raison qu'ils ne sont pas divers en tant qu'objets de la science, car ils sont susceptibles d'être appris par le moyen de leurs principes : comme il est évident que les voix humaines diffèrent matériellement beaucoup des sons des corps inanimés, néanmoins, comme c'est suivant les mêmes principes que l'on considère en elles la consonance, aussi la musique, qui appartient aux deux ordres de sujets, est la même. Au contraire, si les objets de la science sont les mêmes en nature et si on les considère suivant différents principes, ils appartiennent à des sciences diverses, comme un corps mathématique n'est pas séparé du sujet par un corps naturel; néanmoins, comme un corps mathématique est connu par les principes de la quantité, et le naturel par les principes du mouvement, la science mathématique et la science naturelle ne sont pas pour cette raison une même science. Donc l'unité et la diversité des sciences viennent de l'unité et de la diversité formelle du sujet, laquelle formalité se prend d'après la nature de l'objet de la science, c'est-à-dire, suivant l'identité et la diversité des principes. Pour cette raison c'est la même chose d'avoir le même sujet formel et les mêmes principes, et de différer suivant les principes que d'avoir des

---

diversitas objecti non diversificat potentiam, sed formalis. Sic materialis diversitas scibilium non diversificat scientiam, sed formalis. Sumitur autem ratio formalis scibilis, sicut ratio formalis visibilis. Formalis autem ratio visibilis sumitur a lumine, per quod omnia videntur; etiam formalis ratio scibilis sumitur secundum principia ex quibus aliquid scitur. Unde quantumcumque sint diversa scibilia secundum suam naturam, dummodo per eadem principia sciantur, ad unam tamen pertinent scientiam; quia non sunt diversa, in quantum sunt scibilia. Sunt enim scibilia per sua principia; sicut patet quod voces humanæ multum differunt secundum suam materiam a sonis corporum inanimatorum, tamen quia secundum eadem principia attenditur consonantia in eis, ideo musica quæ est de utriusque, est eadem. Et per oppositum, si sunt eadem scibilia secundum naturam, et tamen per diversa principia considerentur, pertinent ad diversas scientias, sicut corpus mathematicum non separatur subjecto a corpore naturali; quia tamen corpus mathematicum cognoscitur per principia quantitatis, naturale vero per principia motus, propterea non est eadem scientia, scilicet mathematica et naturalis. Unitas ergo et diversitas scientiarum est ex unitate et diversitate formali subjecti, quæ formalitas consistit secundum rationem scibilis, id est, secundum identitatem et diversitatem principiorum. Et propter hoc idem est dicere, habere idem subjectum formale, et habere eadem principia, et

Digitized by Microsoft®

sujets formellement divers. Or il faut savoir que les principes dont nous parlons, sont les principes qui sont les premiers dans la science, et les sciences sont plus ou moins communes suivant la communauté de ces principes. Les premiers principes se connoissent dans le genre de l'objet de la science suivant la définition du sujet, comme on l'a dit. Tel est ce qui concerne l'unité des sciences. Grâces soient rendues à Dieu *auteur* de tout bien.

Fin du dernier traité de la démonstration qui complète la logique de saint Thomas d'Aquin, de l'ordre des frères prêcheurs.

L'Abbé VÉDRINE.

OPUSCULE XLVIII.

Du sens par rapport aux choses singulières, et de l'intellect par rapport aux universelles.

Relativement au sens, pourquoi il appartient aux choses singulières, et l'intellect aux universelles, et comment les choses universelles sont dans l'ame; il faut savoir sur la première question que le sens est une vertu résidant dans l'organe corporel, tandis que l'intellect est une vertu tout-à-fait immatérielle, et non l'acte de quelque

---

differre secundum principia, quod habere diversa subjecta formaliter. Sciendum est autem quod principia, de quibus loquimur, sunt principia quæ sunt prima in scientia, et secundum communitatem dictorum principiorum, scientiæ sunt magis vel minus communes. Cognoscuntur autem prima principia in genere scibilis secundum diffinitionem subjecti, ut dictum est. Et sic patet de unitate scientiarum. Gratias Deo bonorum omnium largitori.

De demonstratione tractatus ultimus, in quo completur Logica sancti Thomæ de Aquino, ordinis Prædicatorum feliciter explicit.

OPUSCULUM XLVIII.

Ejusdem doctoris, de sensu respectu singularium, et intellectu respectu universalium.

Circa considerationem sensus, quare sit singularium, et intellectus universalium, et quomodo universalia sint in anima, sciendum est circa primum, quod sensus est virtus in organo corporali, intellectus autem est virtus penitus immaterialis, et non

Digitized by Microsoft®

organe corporel. Or chaque chose est reçue dans un autre suivant son mode d'être. Toute connoissance s'opère par ce qui est connu de celui qui est le sujet de la cognition, c'est-à-dire suivant la similitude, car le sujet de la cognition en acte est la chose connue en acte. Il faut donc que le sens reçoive corporellement la ressemblance de la chose qui est sentie, l'intellect de son côté reçoit la similitude de la chose qu'il conçoit d'une manière immatérielle et incorporelle. Or l'individuation de la nature commune dans les choses matérielles et corporelles est renfermée dans la matière corporelle sous des dimensions déterminées : l'universel s'effectue par l'abstraction de cette matière et des conditions qui opèrent l'individuation. Il est donc clair que la similitude de la chose reçue dans le sens représente cette chose en tant qu'elle est singulière ; mais celle qui est reçue dans l'intellect représente la chose suivant la condition de la nature universelle. Voilà pourquoi le sens connoît les choses singulières ; et l'intellect les choses universelles, auxquelles appartiennent les sciences. Quant à la seconde question, il faut savoir que l'universel peut être pris de deux manières. Premièrement pour la nature commune, étant subjacente à l'intention d'universalité : et secondement pour l'intention en elle-même, comme blanc peut être dit ce à quoi il arrive d'être blanc ou ce qui est déjà soumis à la blancheur. Or la nature à laquelle survient l'intention d'universalité, comme la nature de l'homme, a un double être ; l'un matériel comme étant dans la nature matérielle, l'autre immatériel comme étant dans l'intellect. Il ne peut pas lui survenir d'intention universelle dans le premier mode, parce que il est *individué* par la matière. Donc l'intention universelle survient en raison de l'abstraction de la matière individuelle ; mais il ne peut

---

est actus alicujus organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo secundum modum sui. Omnis autem cognitio fit per hoc quod cognitum est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem ; nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu. Oportet ergo quod sensus corporaliter recipiat similitudinem rei, quæ sentitur. Intellectus autem recipit similitudinem ejus quod intelligit immaterialiter et incorporaliter. Individuatio autem naturæ communis in rebus materialibus et corporalibus, est ex materia corporali sub determinatis dimensionibus contenta ; universale autem est per abstractionem ab hujusmodi materia, et materialibus conditionibus individuantibus. Patet ergo quod similitudo rei quæ recipitur in sensu, repræsentat rem secundum quod est singularis ; sed recepta in intellectu, repræsentat rem secundum rationem naturæ universalis. Et inde est quod sensus cognoscit singularia, intellectus autem universalia, quorum sunt scientiæ. Circa secundum sciendum est, quod universale potest capi dupliciter. Uno modo pro ipsa natura communi, ut subjacet intentioni universalitatis ; alio modo pro ipsa intentione secundum se, sicut album potest dici illud cui accidit esse album, vel ipsum secundum quod jam subest albedini. Ipsa autem natura cui accidit intentio universalitatis, puta, natura hominis, habet duplex esse. Unum quidem materiale, secundum quod est in materia naturali ; aliud autem immateriale, secundum quod est in intellectu. Primo quidem modo non potest ei advenire intentio universalitatis, quia per materiam individuatur. Advenit ergo universalis intentio, secundum quod abs-

Digitized by Microsoft®

pas y avoir d'abstraction réelle de la matière individuelle, comme l'ont supposé les platoniciens. En effet, il n'existe pas d'homme sans de la chair, sans des ossements, comme le prouve Aristote dans le liv. VII de la Métaphysique. Il reste donc à dire que la nature humaine n'a pas l'être en dehors des principes d'individuation, si ce n'est seulement dans l'intellect. Néanmoins l'intellect n'est point faux en concevant la nature commune en dehors des principes d'individuation sans lequels elle ne peut être dans la nature des choses. En effet, l'intellect ne conçoit pas que la nature commune existe sans les principes d'individuation; mais il conçoit la nature commune sans concevoir les principes d'individuation, et en cela il n'y a pas de fausseté. Comme si l'on séparoit la blancheur d'un homme blanc de façon que l'intellect conçût qu'il n'est pas blanc, ce seroit une fausse conception; mais si l'on sépare la blancheur de l'homme blanc de manière à concevoir l'homme sans concevoir la blancheur, ce ne sera plus une conception fausse. Car il n'est pas exigé pour la vérité d'une conception que celui qui conçoit une chose conçoive en même temps toutes les choses qui lui sont inhérentes. Ainsi donc l'intellect abstrait sans fausseté le genre de ses espèces, en tant qu'il conçoit la nature du genre sans concevoir les différences. De même il abstrait l'espèce des individus en tant qu'il conçoit la nature en espèce, sans concevoir les principes d'individuation. Il est donc évident de cette sorte que l'intention d'universalité ne peut être attribuée à la nature commune autrement que suivant l'être qu'elle a dans l'ame et dans l'intellect. Il ne s'opère donc d'unité de plusieurs que par la conception en dehors des principes d'individuation, aussi bien que l'unité dans plusieurs, comme dans les individus ou les inférieurs qui sont un dans la supériorité. Il reste donc à dire que les choses universelles, en tant qu'universelles, ne

---

trahitur a materia individuali; non potest autem abstrahi a materia individuali realiter, sicut platonici posuerunt. Non enim est homo, nisi in his carnibus, et in his ossibus, sicut Philosophus probat, VII *Metaph.* Relinquitur ergo quod natura humana non habet esse præter principia individuantia, nisi in solo intellectu. Nec tamen intellectus est falsus, dum apprehendit naturam communem præter principia individuantia, sine quibus esse non potest in rerum natura. Non enim apprehendit intellectus, quod natura communis sit sine principiis individuantibus; sed apprehendit naturam communem, non apprehendendo principia individuantia, et hoc non est falsum. Sicut si ab homine albo separetur albedo hoc modo, quod intellectus intelligat eum non esse album, esset apprehensio falsa. Si autem sic separetur albedo ab homine albo, quod apprehendatur homo non apprehensa albedine, non esset apprehensio falsa. Non enim exigitur ad veritatem apprehensionis, quod qui apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quæ rei insunt. Sic ergo intellectus absque falsitate abstrahit genus a speciebus, in quantum intelligit naturam generis, non intelligendo differentias. Et similiter abstrahit speciem ab individuis in quantum intelligit naturam specie, non intelligendo principia individuantia. Si ergo patet, quod naturæ communi non potest attribui intentio universalitatis, nisi secundum esse quod habet in anima et intellectu. Sic ergo solum est unum de multis, prout intelligitur præter principia individuantia, et unum in multis, ut individuis vel inferioribus quæ in supe-

Digitized by Microsoft®

se trouvent que dans l'ame; tandis que les natures auquelles survient l'intention d'universalité, sont dans les choses. C'est pour cela que les noms communs qui signifient les natures mêmes se disent des individus, mais non ceux qui signifient les intentions. En effet, Sortès est un homme, mais *il n'est* pas une espèce.

Fin du quarante-huitième Opuscule de saint Thomas d'Aquin sur le sens par rapport aux singuliers, et l'intellect par rapport aux universels.

L'abbé VÉDRINE.

OPUSCULE XLIX.

Du même docteur, de l'invention du moyen terme.

Comme le moyen terme est le principe pour réduire une proposition en syllogisme, afin donc d'avoir pour chaque proposition un mode d'argumentation, nous allons déterminer la manière de trouver le moyen terme. En conséquence les propositions étant les unes universelles, les autres particulières, et parmi les universelles les unes affirmatives, les autres négatives, nous allons d'abord nous occuper de la manière de trouver le moyen terme pour mettre en syllogisme l'universelle affirmative. Il faut donc dire que, pour réduire en syllo-

---

riori sunt unum. Unde relinquitur quod universalia secundum quod universalia, non sunt nisi in anima; ipsæ autem naturæ, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus. Et propter hoc nomina communia significantia naturas ipsas prædicantur de individuis, non autem nomina significantia intentiones. Sortes enim est homo, sed non est species.

Explicit Opusculum quadragesimum octavum divi Thomæ Aquinatis, de sensu respectu singularium, et intellectu respectu universalium.

OPUSCULUM XLIX.

Ejusdem doctoris, de inventione medii.

Quoniam principium syllogizandi unamquamque propositionem est medius terminus, ideo ut possimus habere modum syllogizandi ad unamquamque propositionem, de inventione medii termini nunc est determinandum. Cum igitur propositionum alia sit universalis, alia particularis; et universalium alia affirmativa, alia negativa, de inventione medii ad syllogizandum universalem affirmativam prius est dicendum.

Digitized by Microsoft®

gisme l'universelle affirmative, il faut prendre pour moyen ce qui suit le sujet et précède le prédicat. En voici la raison : c'est que l'universelle affirmative ne se met en syllogisme que dans le premier mode de la première figure; mais il faut en cela que dans le syllogisme le moyen précède le prédicat de la proposition, puisqu'il lui est soumis universellement, et suive le sujet de la même proposition, puisqu'il se dit universellement de lui. Par exemple, si l'on a à réduire en syllogisme cette proposition : tout homme est animal, son moyen convenable sera *susceptible de rire*, parce que cela suit toujours le sujet dans la conséquence, et précède le prédicat, et l'on dira, tout ce qui est susceptible de rire est animal, tout homme est susceptible de rire, donc tout homme est animal. Pour mettre en syllogisme l'universelle négative, il faut prendre pour moyen ce qui suit le sujet et répugne au prédicat, et cela par rapport au second mode de la première figure et au premier de la seconde; ou bien ce qui répugne au sujet et suit le prédicat par rapport au second mode de la seconde figure, et la raison de cela est que l'universelle négative ne se met en syllogisme que dans ces trois modes, et dans les deux premiers modes le moyen terme suit le sujet et répugne au prédicat. Dans le troisième le moyen répugne au sujet et suit le prédicat. Par exemple, si l'on veut mettre en syllogisme cette proposition : nul homme n'est pierre, son moyen convenable dans les deux premiers modes est *susceptible de rire*, parce qu'il suit le sujet et répugne au prédicat. Dans le troisième syllogisme le moyen convenable est *insensible*, parce qu'il répugne au sujet et suit le prédicat. Pour mettre en syllogisme la particulière affirmative, il faut prendre pour moyen ce qui suit le sujet et précède le prédicat, et précède le sujet et le pré-

---

Est ergo dicendum, quod ad syllogizandum universalem affirmativam, sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum, et antecedit prædicatum. Cujus causa hæc est, quia universalis affirmativa non syllogizatur nisi in primo modo primæ figuræ, sed in hoc oportet medium antecedere prædicatum propositionis syllogizando cum universaliter subjiciatur ei, et sequi subjectum ejusdem, cum universaliter prædicetur de ipso. Verbi gratia, si hæc propositio est syllogizanda. Omnis homo est animal, conveniens medium ipsius est risibile, quia id semper sequitur secundum consequentiam ipsum subjectum, et antecedit prædicatum, ut dicatur, omne risibile est animal, omnis homo est risibilis, ergo omnis homo est animal. Ad syllogizandum universalem negativam, sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum. et repugnat prædicato, et hoc quoad secundum modum primæ figuræ, et primum secundæ; vel quod repugnat subjecto, et sequatur prædicatum, quoad secundum modum secundæ figuræ, cujus causa hæc est, quia universalis negativa non syllogizatur nisi in tribus modis prædictis, et in duobus primis modis medius terminus sequitur ad subjectum, et repugnat prædicato. In tertio medius repugnat subjecto, et sequitur ad prædicatum. Verbi gratia, si hæc propositio est syllogizanda : Nullus homo est lapis, conveniens medium ipsius in duobus primis modis est risibile, quia id sequitur ad subjectum, et repugnat prædicato. In tertio vero syllogismo, conveniens medium est insensibile, quia id repugnat subjecto, et sequitur ad prædicatum. Ad syllogizandum autem particularem affirmativam, sumendum est pro medio consequens ad subjectum, et antecedens ad prædicatum, et antecedens ad

Digitized by Microsoft®

dicat. La raison de cela, c'est que la particulière affirmative ne conclut que dans la première et la troisième figure; et pour qu'elle conclue dans la première il faut que le milieu précède le prédicat et lui soit soumis, il faut aussi qu'il suive le sujet lorsqu'il se dit de lui. Mais si l'on conclut dans la troisième figure il faut que le moyen précède l'un et l'autre, c'est-à-dire, le sujet et le prédicat, puisqu'il est soumis à l'un et à l'autre. Par exemple, pour mettre en syllogisme cette proposition : quelque animal est substance, le moyen convenable dans la première figure est *sensible*, parce qu'il suit le sujet et précède le prédicat. Dans la troisième figure le moyen convenable est *homme*, parce qu'il précède le sujet et le prédicat. Pour réduire en syllogisme la particulière négative, il faut prendre pour moyen ce qui suit le sujet et répugne au prédicat, ou ce qui répugne au sujet et suit le prédicat, et en voici la raison, c'est que la particulière négative se conclut dans toute figure, et si l'on tire la conclusion dans la première, il faut que le moyen suive le sujet, puisque il se dit de lui, et répugne au prédicat, puisqu'il en est écarté. Mais si l'on conclut dans la seconde figure, il faut que le moyen suive le sujet et répugne au prédicat, par rapport au troisième mode, ou qu'il répugne au sujet et suive le prédicat par rapport au quatrième. Si l'on conclut dans la troisième, il faut que le moyen précède le sujet, puisqu'il lui est soumis, et qu'il répugne au prédicat, puisque le prédicat en est écarté. Par exemple, si l'on veut mettre en syllogisme cette proposition : quelque homme n'est pas âne, le moyen convenable dans la première figure et même dans le troisième mode de la seconde figure est *susceptible de rire*, lequel suit le sujet et répugne au prédicat. Dans le quatrième mode de la seconde figure le moyen convenable

---

subjectum et prædicatum. Cujus causa hæc est : quia particularis affirmativa non concludit, nisi in prima et tertia figura, et ut concludatur in prima, oportet quod medium antecedat prædicatum, et subjiciatur ei, et quod sequatur subjectum cum prædicatur de eo. Si vero concludatur in tertia, oportet medium antecedere utrumque, scilicet subjectum, et prædicatum cum subjiciatur utrique. Verbi gratia, si hæc propositio est syllogizanda. Quoddam animal est substantia, conveniens medium ejus in prima figura est sensibile, quia id sequitur subjectum et antecedit prædicatum. In tertia vero figura conveniens medium est homo, quia antecedit utrumque, scilicet subjectum et prædicatum. Ad syllogizandum autem particularem negativam, sumendum est pro medio id quod sequitur subjectum, et repugnat prædicato, vel id quod repugnat subjecto, et sequitur prædicatum, cujus causa hæc est; quia particularis negativa concluditur in omni figura, et sic concludatur in prima, oportet medium sequi subjectum cum prædicetur de eo, et repugnare prædicato cum removeatur ab eo. Si autem concludatur in secunda, oportet medium sequi subjectum, et repugnare prædicato quoad tertium modum, vel repugnare subjecto et sequi prædicatum quoad quartum modum. Si vero concludatur in tertia, oportet medium antecedere subjectum, cum subjiciatur ei, et repugnat prædicato cum prædicatum removeatur ab ipso. Verbi gratia, si hæc propositio est syllogizanda : Quidam homo non est asinus, conveniens medium ejus in prima figura, et etiam in tertio secundæ figuræ est risibile quod sequitur ad subjectum et repugnat prædicato. In quarto autem secundæ figuræ conveniens medium est risibile, quod repugnat subjecto, et se-

Digitized by Microsoft®

est *susceptible de rire* qui répugne au sujet et suit le prédicat. Le moyen convenable dans la troisième figure est *susceptible de rire*, qui précède le sujet et répugne au prédicat. Car les choses convertibles précèdent et suivent celles avec lesquelles elles sont convertibles, c'est pour cela que *susceptible de rire* précède et suit l'homme.

Fin du quarante-neuvième Opuscule de saint Thomas d'Aquin sur la manière de trouver le moyen terme.

L'abbé VÉDRINE.

OPUSCULE L.

Du même docteur, de la nature de la lumière.

Nous allons nous occuper de la nature de la lumière, de sa nécessité pour voir, et de la nature du diaphane. Sur le premier article, il y a plusieurs opinions. Quelques-uns ont dit que la lumière est un corps, déterminés à cette fausse opinion par certaines locutions dont on se sert en parlant de la lumière. En effet, nous avons coutume de dire que le rayon traverse l'air, que les rayons sont réverbérés, que les rayons opèrent une intersection, toutes choses qui semblent être le fait des corps. Cette opinion ne peut pas être soutenue pour les raisons qu'allègue Aristote dans le livre de l'Ame; et il est facile d'en apporter

---

quitur prædicatum. Conveniens vero medium in tertia figura est risibile, quod antecedit subjectum et repugnat prædicato. Convertibilia enim antecedunt et sequuntur ea, cum quibus sunt convertibilia, ideo risibile antecedit et sequitur hominem.

Explicit Opusculum quadragesimum nonum divi Thomæ Aquinatis, de inventione medii.

OPUSCULUM L.

Ejusdem doctoris, de natura luminis.

Considerandum est de natura luminis, et de ejus necessitate ad videndum, et de natura diaphani. Circa primum sciendum est, quod diversimode opinati sunt. Nam quidam dixerunt lumen esse corpus, ad quod falso sunt moti ex quibusdam locutionibus, quibus utuntur loquentes de lumine. Consuevimus enim dicere, quod radius transit per aerem, et quod radii reverberantur, et quod radii intersecant, quæ omnia videntur esse corporum. Quæ quidem opinio stare non potest propter rationes quas Philosophus ponit in lib. *De Anima*, et plures alias facile est adducere. Non enim facile

Digitized by Microsoft ®

d'autres. Il n'est pas facile, en effet, d'expliquer comment un corps de cette nature se répand en un clin-d'œil dans tout notre hémisphère, comment il se produit et se détériore, comment même la seule interposition d'un corps opaque désorganise le corps dans une autre partie du diaphane. Ce que l'on dit du mouvement de la lumière ou de sa réverbération se dit métaphoriquement, de la même manière que nous pourrions dire que la chaleur procède lorsque certaines choses se réchauffent de nouveau, ou qu'elle est réverbérée lorsqu'elle rencontre un obstacle. D'autres ont dit que la lumière est une certaine nature étrangère, une qualité spirituelle, se fondant sur ce que, dans les choses intellectuelles, nous nous servons du terme de lumière. Nous disons, en effet, qu'il y a dans les substances intellectuelles une certaine lumière intellectuelle ou intelligible. Mais cela est encore impossible. Il est effectivement impossible qu'une nature spirituelle et intellectuelle tombe sous les sens; car les sens, étant corporels, ne peuvent connoître que les choses corporelles. Si l'on disoit que la lumière spirituelle est différente de celle que les sens perçoivent, on pourroit l'accorder, pourvu qu'il fût bien entendu que la lumière perçue par les sens n'est pas une nature spirituelle. Rien n'empêche, en effet, de donner un nom commun à des choses tout-à-fait différentes. Que si dans les choses spirituelles nous nous servons du mot de lumière et autres termes qui appartiennent à la vision, cela se fait à raison de la noblesse du sens de la vue qui est de tous les sens le moins matériel, ce qui devient évident pour deux raisons. D'abord par son objet, car il est certaines choses qui tombent sous la vue à raison de propriétés par lesquelles les corps inférieurs communiquent avec les corps célestes. Le tact perçoit les propriétés qui sont propres aux éléments, savoir le chaud, le froid, et autres choses

---

est assignare, quomodo hujusmodi corpus per totum hemisphærium nostrum subito multiplicatur, aut generatur, aut corumpatur, quomodo etiam sola interpositio corporis opaci esset causa corruptionis hujus corporis in alia parte diaphani. Quod autem dictum est de motu luminis, aut reverberatione ipsius, metaphorice dictum est, sicut et possemus dicere, quod calor procedit dum aliqua de novo calefiunt, vel reverberatur dum habet obstaculum. Quidam vero alii dixerunt quod lux est quædam alia natura, vel qualitas spiritualis, argumentum sumentes ex hoc quod in rebus intellectualibus utimur nomine luminis. Dicimus enim in substantiis intellectualibus esse quoddam lumen intellectuale, seu intelligibile. Sed hoc est impossibile. Impossibile enim est, quod aliqua spiritualis natura et intellectualis cadat in apprehensione sensus : cum enim sensus sit pars corporea, non potest esse cognitivus nisi corporalium rerum. Si quis autem dicat, quod aliud est lumen spirituale ab eo quod sensus percipit, cum eo est consentiendum, dummodo hoc habeatur, quod lumen quod visus percipit, non est natura spiritualis. Nihil enim prohibet cummune nomen imponi rebus quantumcumque diversis. Quod autem lumine et his quæ ad visum pertinent, utimur in rebus spiritualibus, contingit ex nobilitate sensus visus, qui est spiritualior inter omnes sensus, quod patet ex duobus. Primo quidem ex objecto suo : nam aliqua cadunt sub visu secundum proprietates, in quibus communicant inferiora corpora cum cœlestibus. Tactus autem est perceptivus proprietatum, quæ sunt propriæ

Digitized by Microsoft®

semblables. Le goût et l'odorat perçoivent les propriétés qui conviennent aux corps mixtes, suivant la nature différente du chaud et du froid, du sec et de l'humide. Le son est produit par le mouvement local, qui est commun aussi aux corps célestes et aux corps inférieurs; mais l'espèce de mouvement qui produit le son ne convient pas aux corps célestes, suivant Aristote. On voit donc, d'après la nature de l'objet, que la vue est le plus élevé des sens, que l'ouïe vient après, et que les autres sens en sont plus éloignés. Secondement, il semble que le sens de la vue est plus spirituel d'après le mode d'immutation; car dans tous les autres sens, il n'y a point d'immutation spirituelle sans une immutation naturelle. J'appelle immutation naturelle la réception de la qualité dans le patient, suivant l'être naturel, comme lorsqu'une chose se refroidit, ou s'échauffe, ou se meut respectivement au lieu. Il y a immutation spirituelle, lorsque l'espèce est reçue dans l'organe du sens par mode d'intension, et non par mode de forme naturelle; car l'espèce sensible n'est pas reçue dans le sens suivant l'être qu'elle a dans la chose sensible. On voit que dans le tact et le goût, qui est une espèce de tact, il se fait une altération naturelle. En effet, une chose s'échauffe ou se refroidit par le contact d'un objet chaud et froid, et il ne se fait pas seulement une immutation spirituelle; de même l'immutation de l'odeur s'opère par une certaine évaporation de fumée; l'immutation du son se fait avec un mouvement local; mais il n'y a que l'immutation de la vue qui soit une immutation spirituelle; d'où il résulte qu'entre tous les sens la vue est le plus spirituel, et que l'ouïe vient ensuite. C'est pour cela que ces deux sens sont les plus spirituels et les seuls susceptibles d'être disciplinés. C'est assez pour ce qui concerne la vue. D'autres disent que la

---

elementis, scilicet calidi, et frigidi, et his similium. Gustus vero et olfactus proprietatum, quæ competunt mixtis secundum diversam rationem calidi et frigidi, sicci et humidi. Sonus autem causatur ex motu locali, qui est communis etiam corporibus cœlestibus, et inferioribus : sed species motus, quæ causat sonum, non competit corporibus cœlestibus secundum sententiam Aristotelis. Unde ex ipsa natura objecti apparet, quod visus est altior inter sensus, et auditus ei propinquior, et alii sensus magis remoti. Secundo apparet quod sensus visus est spiritualior ex modo immutationis : nam in quolibet alio sensu non est immutatio spiritualis sine naturali. Dico autem immutationem naturalem, prout qualitas recipitur in patiente secundum esse naturale, sicut cum aliquid infrigidatur, aut calefit, aut movetur secundum locum. Immutatio vero spiritualis est, secundum quod species recipitur in organo sensus per modum intensionis, et non per modum formæ naturalis : non enim sic recipitur species sensibilis in sensu, secundum illud esse quod habet in re sensibili : Patet autem quod in tactu et gustu, qui est tactus quidam, fit alteratio naturalis. Calefit enim et infrigidatur aliquid per tactum calidi, et frigidi, et non fit immutatio spiritualis tantum : similiter immutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione, immutatio soni fit cum motu locali : sed immutatio visus, sola est immutatio spiritualis : unde patet, quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus. Et propter hoc hi duo sensus sunt maxime spirituales, et soli sunt disciplinabiles : et hæc de his quæ pertinent ad visum. Alii vero dicunt, quod lux non est

Digitized by Microsoft®

lumière n'est autre chose que l'évidence de la couleur. Mais cette assertion paroît fausse dans les choses qui luisent la nuit, et dont la couleur est néanmoins cachée. D'autres disent que la lumière est la forme substantielle du soleil, une lumière venant de la lumière, et ayant un être intentionnel, comme la couleur dans l'air. Or ces deux choses sont fausses. La première d'abord, parce que nulle forme substantielle n'est sensible par elle-même, elle n'est compréhensible que par l'intellect. Et si l'on dit que ce qu'on voit du soleil n'est pas la lumière, mais une splendeur, on peut bien accorder le mot, pourvu que ce que nous disons être saisi par la vue ne soit pas une forme substantielle. La seconde chose est également fausse, parce que les choses qui n'ont que l'être intentionnel n'opèrent pas de transmutation naturelle; or les rayons des corps célestes transforment toute la matière inférieure. C'est pourquoi nous disons que, de même que les corps élémentaires ont des qualités actives par lesquelles ils agissent, de même la lumière est la qualité active d'un corps céleste par laquelle il agit, et elle est dans la troisième espèce de la qualité. Or, comme elle est la qualité d'un premier corps *altérant*, elle n'a pas de contraire; et comme il n'y a rien de contraire à la lumière, elle ne peut pas conséquemment trouver de disposition contraire dans ce qui la reçoit. A cause de cela, son *passif*, c'est-à-dire le diaphane, est toujours dans la dernière disposition à la forme, c'est pour cela qu'il s'illumine instantanément. Au contraire, ce qui est susceptible de caléfaction, n'ayant pas de disposition contraire, n'est pas toujours pour cette raison dans la dernière disposition à sa forme, et c'est pour cela que ce qui est susceptible de caléfaction ne s'échauffe pas instantanément. Donc la participation de la lumière opérée dans le diaphane s'appelle lumière, et s'effectue suivant la ligne droite au

---

nisi evidentia coloris. Sed hoc apparet falsum in his, quæ de nocte lucent, et tamen eorum color occultatur. Alii vero dicunt, quod lux est forma substantialis solis, et lumen a luce descendens, habet esse intentionale, sicut color in aere : utrumque autem horum est falsum. Primum quidem, quia nulla forma substantialis est sensibilis per se, sed solo intellectu comprehensibilis. Et si dicatur, quod id quod videtur de sole non est lux, sed splendor, bene concedendum est de nomine, dummodo hoc quod dicimus, quod visu comprehenditur, non sit forma substantialis. Secundum similiter est falsum, quia quæ solum habent esse intentionale, non faciunt transmutationem naturalem, radii autem corporum cœlestium transmutant totam materiam inferiorem. Unde dicimus, quod sicut corporea elementaria habent qualitates activas per quas agunt, ita lux est qualitas activa corporis cœlestis per quam agit, et est in tertia specie qualitatis. Cum autem sit qualitas primi corporis alterantis, non habet contrarium, et quia luci nihil est contrarium, ideo in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem. Et propter hoc suum passum, scilicet diaphanum semper est in ultima dispositione ad formam, et propter hoc statim illuminatur. Calefactibile autem, quia habet contrariam dispositionem, propter hoc non est semper in ultima dispositione ad formam, et ideo non statim calefactibile calefit. Ipsa ergo participatio lucis effecta in diaphano, vocatur lumen, et fit secundum lineam rectam ad corpus lucidum, et tunc vocatur radius. Si autem causatur ex re-

Digitized by Microsoft®

corps lucide, et s'appelle alors rayon. Mais si elle est produite par la réverbération du rayon au corps lucide, elle s'appelle splendeur. Or la lumière est commune à tout effet de la lueur dans le diaphane. Après ces considérations sur la nature de la lumière, on voit facilement la raison pourquoi certains corps sont lucides *actu*, certains autres diaphanes, et d'autres opaques. Car la lumière étant une qualité du premier *altérant*, qui est le plus parfait, et formel dans les corps, les corps qui sont les plus formels et les plus mobiles sont lucides *actu;* ceux qui les approchent sont réceptifs de la lumière, comme les diaphanes; et ceux qui sont tout-à-fait matériels, n'ont pas la lumière dans leur nature, et ne sont pas réceptifs de la lumière, mais ils sont opaques. On remarque cela dans les éléments, car le feu a la lumière dans sa nature, mais sa lumière ne nous est apparente que dans une matière étrangère à raison de sa subtibilité. L'air et l'eau sont moins formels que le feu, aussi ils ne sont que diaphanes. La terre, qui est le plus matériel des éléments, est opaque. Néanmoins, il faut savoir que quelques physiciens ont dit que la lumière est nécessaire pour voir du côté de la couleur. Or ils disent que la couleur n'a la force de mouvoir le diaphane que de près; ils donnent pour preuve de cela que celui qui est dans l'obscurité voit les choses qui sont dans la lumière, mais non réciproquement. Ils donnent encore une autre raison, c'est que la vue étant une, il faut que ce qui est visible ne le soit que par un moyen, ce qui ne seroit pas si la couleur étoit visible par elle-même. Mais cela est évidemment contraire à ce que dit Aristote, livre II de l'Ame, que la couleur a en elle-même une cause d'être visible. C'est pourquoi, suivant le sentiment d'Aristote, il faut dire que la lumière pour voir est nécessaire non du côté de la couleur, par la raison qu'elle met les couleurs en acte, comme

---

verberatione radii ad corpus lucens, vocatur splendor. Lumen autem est commune ad omnem effectum lucis in diaphano. His visis secundum naturam lucis de facili apparet ratio, quare quædam corpora sunt lucida actu, quædam diaphana, et quædam opaca. Nam cum lux sit qualitas primi alterantis, quod est maxime perfectum, et formale in corporalibus, illa corpora quæ sunt maxime formalia et mobilia, sunt actu lucida : quæ autem sunt propinqua his, sunt receptiva luminis, sicut diaphana; quæ autem sunt maxime materiala, neque habent lumen in sui natura, neque sunt luminis receptiva, sed sunt opaca. Ista patent in elementis, nam ignis habet lucem in sui natura, sed ejus lux non apparet nobiscum, nisi in materia aliena propter ejus subtilitatem. Aer autem, et aqua sunt minus formalia quam ignis, et ideo sunt tantum diaphana. Terra autem quæ est maxime materialis, est opaca. Tamen est sciendum, quod quidam dixerunt, quod lux est necessaria ad videndum ex parte ipsius coloris. Dicunt autem quod color non habet virtutem ut moveat diaphanum, nisi prope : et hujus signum dicunt, quia ille qui est in obscuro, videt quæ sunt in lumine, et non econverso. Rationem etiam adducunt ad hoc, quod oportet cum visus sit unus, quod visibile non sit nisi per unam rationem, quod non esset, si color esset per se visibile. Sed hoc est manifeste contra Aristotelem, II *de Anima*, qui dicit, quod color habet in se causam essendi visibile. Unde secundum sententiam Aristotelis dicendum est, quod lumen ad videndum est necessarium non ex parte coloris, eo

Digitized by Microsoft®

disent certains, car elle n'est qu'en puissance lorsqu'elle est dans les ténèbres, mais bien du côté du diaphane en tant qu'elle le met en acte, comme dit Aristote. Pour comprendre l'évidence de cela, il faut considérer que toute forme, comme telle, est un principe de production de quelque chose semblable à elle, d'où il suit que la couleur étant une certaine forme tient d'elle-même de quoi produire sa ressemblance. Il faut néanmoins savoir qu'il y a une puissance parfaite et une puissance imparfaite. Car la forme qui a une vertu parfaite dans l'action, peut non-seulement introduire sa ressemblance dans son *susceptible*, mais encore disposer le patient à être son propre susceptif, ce que ne peut faire la forme imparfaite, puisque elle n'a qu'une vertu imparfaite. Il faut donc dire que la vertu de la couleur dans l'action réside dans la nature parfaite de la lumière. Car la couleur n'est autre chose que la lumière obscure sous certains rapports par l'admixtion d'un corps, ce qui fait qu'elle n'a pas la puissance d'illuminer le diaphane, effet que produit cependant la lumière pure. On voit aussi par là que la lumière étant en quelque façon la substance de la couleur, tout ce qui est visible en acte se ramène à elle; et il n'est pas nécessaire que la couleur devienne visible *actu*, par la lumière extrinsèque. Ce qui fait que les couleurs illuminées se voient de celui qui est dans l'obscurité, c'est que le milieu est illuminé, et cela suffit pour l'immutation de la vue.

Fin du cinquantième Opuscule de saint Thomas d'Aquin sur la nature de la lumière.

L'abbé VÉDRINE.

---

quod facit colores esse actu, ut quidam dicunt, est enim tantum in potentia cum est in tenebris : sed est ex parte diaphani, in quantum facit ipsum esse in actu, ut dicit Aristoteles. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod omnis forma, in quantum hujusmodi, est principium agendi sibi simile, unde cum color sit quædam forma, ex se habet quod causet sui similitudinem in medio. Sed tamen sciendum est, quod differentia est inter virtutem perfectam et imperfectam. Nam forma quæ est perfectæ virtutis in agendo, non solum potest inducere suam similitudinem in suo susceptibili, sed etiam disponere patiens ut sit proprium ejus susceptivum, quod quidem non potest facere forma imperfecta, cum sit imperfectæ virtutis. Dicendum est ergo, quod virtus coloris in agendo est in perfecta ratione luminis. Nam color nihil aliud est, quam quædam lux quodammodo obscura ex admistione corporis, unde non habet virtutem ut possit illuminare diaphanum, quod tamen potest facere lux pura. Ex quo etiam patet, quod cum lux sit quodammodo substantia coloris, ad eam reducitur omne visibile actu : nec oportet, quod color per lumen extrinsecum fiat actu visibilis. Quod autem colores illuminati videntur ab eo qui est in obscuro, contingit ex hoc, quod medium illuminatur, et hoc sufficit ad visus immutationem.

Explicit Opusculum quinquagesimum, S. Thomæ Aquinatis, de natura luminis.

Digitized by Microsoft®

OPUSCULE LI.

Du même auteur, de la nature du lieu.

Pour connoître la nature du lieu, il faut considérer qu'on ne chercheroit pas de lieu s'il n'existoit pas quelque mouvement relatif au lieu. En effet, comme d'après la transmutation des diverses formes par rapport à la matière nous connoissons que la matière est différente des autres formes, de même d'après la transmutation des divers corps relativement au même lieu, nous savons que le lieu est quelque chose comme le réceptacle des corps différent de tous les corps. Or le lieu naturel ne désigne pas seulement un contenant, mais contenant, conservant et formant les choses localisées, en raison de quoi chaque corps se meut naturellement vers son lieu comme vers ce qui doit conserver son être. Le lieu suivant ce qu'il est n'est ni la matière, ni la forme de la chose localisée, parce que la matière et la forme ne sont pas séparées de la chose. Or le lieu peut se séparer de la chose localisée, et non l'espace dimensionné existant en-dessous des limites du corps contenant, parce qu'il n'y a rien en-dessous des limites du corps contenant qui soit circonscrit par la grandeur du corps de ce qui est contenu. La raison en est que si ce qui est circonscrit par la grandeur du corps contenu étoit un espace en-dessous des limites du corps contenant, cela auroit des dimensions de longueur, de

OPUSCULUM LI.

Ejusdem doctoris, de natura loci.

Ad sciendum naturam loci, considerare oportet, quod non quæreretur locus, nisi esset aliquismotus secundum locum. Sicut enim ex transmutatione diversarum formarum circa materiam, scimus materiam esse aliud ab omnibus formis, sic ex transmutatione diversorum corporum circa eumdem locum, scimus locum aliquid esse tanquam receptaculum corporum aliud ab omnibus corporibus. Locus autem naturalis non nominat solum aliquid continens, sed continens, et conservans, et formans locata, propter quod unumquodque corpus naturaliter movetur ad locum suum, tanquam ad conservativum esse sui. Locus vero secundum id quod est, nec materia est, nec forma locati, quia materia et forma non separantur a re : locus autem separabilis est a locato, nec etiam spatium dimensionatum infra terminos corporis continentis existens, quia nihil est infra terminos corporis continentis circumscripta magnitudine corporis contenti. Cujus ratio est, quia si circumscripta magnitudine corporis contenti esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis, tale esset dimensionatum longitudine, latitudine, et profunditate : dimensiones autem sunt ac-

Digitized by Microsoft®

largeur et de profondeur; or les dimensions sont des accidents, puisqu'elles sont des quantités, donc elles ne peuvent être dans d'autre sujet qu'un corps. Si donc il y avoit un espace en-dessous des limites du corps contenant en dehors de la grandeur du corps contenu, il s'ensuivroit qu'il y a des accidents sans sujet, ce qui est impossible. Donc le lieu n'est ni une matière, ni une forme, ni un espace contenu en-dessous des limites du corps contenant. Qu'il n'est pas un espace, on le prouve ainsi d'une autre manière : si le lieu étoit un espace en-dessous des limites du corps contenant, il s'ensuivroit que des lieux infinis existeroient en même temps, ainsi que le déduit Aristote, parce que l'air, l'eau et tout corps quelconque aussi bien que les parties d'un corps ayant des dimensions propres et des distances propres, toutes les parties font dans le tout ce que fait la totalité de l'eau dans le vase, parce que suivant la supposition de ceux qui pensent que l'espace est un lieu, lorsque l'eau est dans le vase, outre les dimensions de l'eau, il y a d'autres dimensions de l'espace qui pénètrent les dimensions de l'eau. Or il est constant que la partie est contenue dans le tout de la même manière que l'eau dans le vase, si ce n'est que la chose localisée est séparée du lieu ; tandis que la partie n'est pas actuellement séparée du tout. Si donc on sépare la partie du tout, outre les dimensions de la partie, il y aura d'autres dimensions du tout pénétrant les dimensions des parties. Il est évident que la division ne crée pas de nouvelles dimensions, elle ne fait que séparer celles qui existoient déjà. Or comme après la séparation il y a d'autres dimensions du tout pénétrant les divisions des parties, il y en aura de même avant la séparation. Autant donc que l'on prendra de parties dans un tout se contenant l'une l'autre, autant il y aura de dimensions se pénétrant réciproquement : mais dans un tout continu

---

cidentia, cum sint quantitates, ergo non possunt esse in subjecto, nisi in corpore. Si ergo esset aliquod spatium infra terminos corporis continentis præter magnitudinem corporis contenti, sequitur quod esset aliquod accidens sine subjecto, quod est impossibile. Locus ergo neque est materia, neque forma, neque spatium infra terminos corporis continentis contentum. Quod non sit spatium, probatur aliter sic : quia si locus eset spatium infra terminos corporis continentis, sequitur quod infinita loca essent simul, sicut deducit Philosophus, quia cum aer, et aqua, et quodlibet corpus, et quælibet partes corporis habeant proprias dimensiones, et proprias distantias, idem faciunt omnes partes in toto quod tota aqua in vase, quia secundum positionem eorum qui tenent sententiam de spatio quod sit locus, cum aqua est in vase, præter dimensiones aquæ sunt ibi aliæ dimensiones spatii penetrantes dimensiones aquæ. Constat autem quod eodem modo pars continetur in toto, sicut aqua in vase, nisi quod locatum est divisum a loco : pars autem non est actu divisa a toto. Si ergo dividatur pars a toto præter dimensiones partis essent ibi aliæ dimensiones totius, penetrantes dimensiones partium. Manifestum est autem, quod divisio non facit de novo esse ibi dimensiones, sed præexistentes dividit. Sicut autem post divisionem sunt ibi aliæ dimensiones totius, penetrantes dimensiones partium, sic erunt ante divisionem. Quot ergo partes convenit accipere in aliquo toto, quarum una continet aliam, tot erunt dimensiones se invicem penetrantes : sed in aliquo toto

Digitized by Microsoft®

il y a à prendre des parties infinies, dont l'une contient l'autre, par la raison qu'un tout continu est divisible à l'infini. Donc dans un tout continu il y aura des dimensions infinies se pénétrant réciproquement. Si donc les dimensions sont un lieu, il s'ensuit qu'il y a ensemble des lieux infinis, ce qui est impossible. Donc de ce que le lieu n'est ni matière, ni forme, ni espace, il s'ensuit qu'il est une quatrième chose, savoir la limite du corps contenant. Or le lieu n'est pas seulement la limite du corps contenant, mais il est encore immobile, et il y en a qui considèrent cette immobilité comme existant à l'égard de la chose localisée. En effet, quoique le lieu subisse le mouvement du corps contenant, parce qu'il est son dernier terme, il ne subit pas néanmoins le mouvement de la chose localisée. Cela n'est pas suffisamment établi et n'est pas conforme à ce que veut Aristote, que de même que le vase est un lieu mobile, le lieu est aussi un vase immobile. Il faut donc donner une plus grande immobilité au lieu naturel qu'au vase. Le vase étant donc immobile par le mouvement de ce qui est dans le vase, et le lieu étant plus immobile que le vase, il s'ensuit que le lieu n'est pas immobile par le mouvement de ce qui est contenu, mais même de ce qui contient. Ce qui le confirme c'est que par rapport à une chose contenue restant immobile, comme une maison ou un arbre, il se fait un changement du contenant, comme de l'air. Donc si le lieu subissoit le mouvement du contenant, il en résulteroit que restant immobile il se produiroit en divers lieux, ce qui est impossible. Donc le lieu ne subit pas le mouvement du corps localisé, mais il ne subit pas non plus celui du contenant. C'est pourquoi Aristote dit, que le navire qui se trouve dans les eaux d'un fleuve qui se meuvent, s'y trouve plutôt comme dans un vase que comme dans un lieu qui le contient. Car il est de la nature du lieu d'être im-

---

continuo est accipere infinitas partes, quarum una continet aliam, eo quod quodlibet totum continuum divisibile est in infinitum, ergo in aliquo toto continuo erunt infinitæ dimensiones se invicem penetrantes. Si ergo dimensiones sunt locus, sequitur quod infinita loca sunt simul, quod est impossibile. Ex quo ergo locus non est materia, nec forma, nec spatium, sequitur quod sit quartum, scilicet terminus corporis continentis. Locus autem non solum est terminus corporis continentis, sed etiam est immobilis, et hanc immobilitatem quidam intelligunt esse respectu locati. Locus enim licet moveatur motu continentis, quia ejus ultimum est, non tamen movetur motu locati. Istud est insufficienter dictum, nec est secundum mentem Philosophi qui vult, quod sicut vas est locus mobilis, ita locus est vas immobile. Majorem ergo immobilitatem oportet dare loco naturali, quam vasi. Cum ergo vas sit immobile motu ejus quod est in vase, et locus sit magis immobilis, quam vas, sequitur, quod locus non sit immobilis motu contenti, sed etiam continentis. Et confirmatur, quod circa aliquod contentum manens immobile, puta circa domum, vel arborem, contingit mutationem fieri continentis, puta aeris. Si ergo locus moveretur motu continentis, sequitur quod idem manens immobile fieret in diversis locis, quod est impossibile. Locus ergo non solum est immobilis motu locati, sed etiam motu continentis. Propter quod dicit Philosophus, quod si navis sit in aqua fluvii quæ movetur, magis utitur ea tanquam vase, quam sicut loco continente. De na-

Digitized by Microsoft®

mobile. Aussi tout le fleuve qui dans sa totalité est immobile, doit plutôt être dit le lieu du navire que cette eau qui s'écoule et se meut. En effet, tout le fleuve n'est pas le lieu propre, mais bien le lieu commun du navire, il faut donc prendre le lieu propre du navire dans le fleuve par rapport à tout le fleuve qui est immobile. Il faut donc prendre le lieu propre dans le fleuve, non suivant cette eau qui coule et se meut, mais suivant l'ordre et la position qu'il a à l'égard de tout le fleuve, lesquels restent dans l'eau qui vient les mêmes qu'ils étoient dans l'eau qui s'en va, par rapport à tout le fleuve. Quoique, en effet, l'eau s'écoule matériellement, néanmoins, comme l'ordre et la position restent les mêmes par rapport à tout le fleuve, il en est de même du lieu. C'est de cette manière que nous devons comprendre que les extrémités des corps naturels sont un lieu par le rapport, l'ordre et la position qu'elles ont relativement à tout le corps du ciel qui est le premier contenant, conservateur et localisateur. En effet, quoique la surface de l'air ou de l'eau se meuve suivant qu'elle est la limite dernière de tel ou tel corps, il succède néanmoins un autre corps qui a la même situation et le même ordre selon la nature relativement au premier ordonnateur ou locateur qui est le ciel, en raison de quoi il reste numériquement le même lieu. Par là se trouve détruite cette objection que l'on fait. Le lieu est la dernière limite du contenant, mais le contenant se meut, donc le lieu se meut aussi; cet argument seroit bon si la dernière limite du contenant qui le constitue tel étoit un lieu. Mais cela n'est pas vrai, car elle n'a aucun caractère de lieu ou de locateur que par comparaison au premier locateur. Que la diversité des surfaces ne soit pas un obstacle à l'unité du lieu, c'est évident, parce qu'à une chose localisée numériquement répond numéri-

---

tura enim loci est, quod fit immobilis Unde totus fluvius, qui secundum se totum est immobilis, magis debet dici locus navis, quam hæc aqua quæ fluit et movetur. Totus enim fluvius non est locus proprius navis, sed communis, et ideo locum proprium navis in fluvio oportet accipere per comparationem ad totum fluvium, qui est immobilis. Est ergo accipere locum proprium in fluvio non secundum hanc aquam quæ fluit, et movetur, sed secundum ordinem et situm quem habet ad totum fluvium, qui quidem ordo et situs manet in aqua succedente, qui erat in aqua recedente respectu totius fluvii. Quamvis enim aqua materialiter fluat, tamen quia manet idem ordo et situs respectu totius fluvii, manet etiam idem locus. Et secundum hunc modum debemus intelligere, quod extremitates corporum naturalium sint locus, scilicet per comparationem, et ordinem, et situm, quem habent ad totum corpus ipsius cœli, quod est primum continens, et conservans, et locans. Quamvis enim moveatur superficies aeris, vel aquæ secundum quod est ultimum hujus corporis, vel illius, succedit tamen aliud corpus, quod eumdem situm et ordinem secundum naturam habet ad primum ordinans, sive locans, quod est cœlum, propter quod manet idem locus numero. Unde cessat objectio quam faciunt aliqui sic : Locus est ultimum continentis ; sed continens movetur, ergo locus movetur. Hæc enim ratio bene procederet, si ultimum continentis secundum quod hoc continens est, esset locus. Hoc autem non est verum, quia nihil habet rationem loci, vel locantis, nisi per comparationem ad primum locans. Quod autem diversitas superficierum non impediat unitatem loci, patet, quia uni locato secundum numerum correspondet unus lo-

Digitized by Microsoft®

quement un lieu *simul* et *semel*. Mais un bâton étant à moitié dans l'eau et à moitié dans l'air est quelque chose d'*un* localisé numériquement. Donc il se trouve dans un lieu unique numériquement, mais il est en même temps dans des superficies diverses d'air et d'eau. Donc la diversité des surfaces n'est pas un obstacle à la diversité de lieu. Il faut donc prendre l'unité du lieu suivant l'ordre et la position relativement au premier locateur. La raison de tout cela c'est que, ainsi qu'on l'a dit plus haut, le lieu n'est pas seulement contenant, mais il est contenant et conservateur : or rien n'a un caractère de conservation que par la vertu et l'influence d'un corps céleste qu'il reçoit suivant qu'il se trouve dans une position et une distance déterminées. Voilà la raison pourquoi une chose a le caractère de lieu, c'est par comparaison au premier locateur. Le lieu est immobile, parce que le milieu du ciel, qui est le centre, et la dernière superficie du corps circulaire, qui est le ciel, sont disposés de manière qu'on dit que telle chose est en haut et telle autre en bas, ce qui fait deux différences de lieu; car ces deux choses sont tout-à-fait immobiles. Le centre est toujours immobile : quant au ciel, quoiqu'il soit toujours en mouvement, il est toujours à la même distance par rapport à nous. Ce que nous avons dit du lieu, nous l'entendons du lieu naturel, qui conserve les corps naturels, et ce lieu est dû d'abord aux éléments élémentés par les éléments. En effet, le lieu naturel du feu est la surface concave de l'orbe de la lune qui est toujours à la même distance du feu, et qui pour cette raison est dite immobile. Le lieu de l'air est la superficie concave du feu, et ainsi des autres choses dans leur genre. Le lieu de toutes les choses élémentées est un lieu inférieur, parce que la terre est supérieure suivant la quantité à toute chose élémentée.

---

cus secundum numerum simul, et semel : sed baculus unus dimidius existens in aqua, et dimidius in aere, est aliquod unum locatum secundum numerum, ergo est in aliquo uno loco secundum numerum : sed est in diversis superficiebus aeris et aquæ, ergo diversitas superficierum non impedit unitatem loci. Unitas ergo loci accipienda est secundum ordinem, et situm ad primum locans. Et causa omnium istorum est, quia sicut dictum est prius, locus non solum est continens, sed est continens et conservans : nihil autem habet rationem conservantis alium, nisi per virtutem et influentiam corporis cœlestis, quam recipit secundum quod est in determinato situ, et in determinata distantia. Et hæc est causa quare aliquid habet rationem loci, scilicet per comparationem ad primum locans. Quia vero locus immobilis est, propter hoc medium cœli, quod est centrum, et ultima superficies corporis circularis, quæ est cœlum, sic se habent, quod hoc dicitur sursum, illud vero deorsum, quæ sunt duæ loci differentiæ : hæc enim maxime manent immobilia. Centrum semper est immobile : cœlum autem licet semper moveatur, tamen semper est in eadem distantia ad nos. Hoc autem quod dictum est de loco, intelligimus de loco naturali, qui est conservativus corporum naturalium, et iste locus naturalis primo debetur elementis elementatis per elementa. Locus enim naturalis ignis est superficies concava orbis lunæ, quæ manet semper in eadem distantia ad ignem, et ideo dicitur esse immobilis. Locus autem aeris est superficies concava ignis, et sic de aliis suo modo. Locus autem omnium elementatorum est locus deorsum, quia in omni elementato dominatur terra secundum quantitatem. Contra ea quæ dicta sunt, potest objici, quod scili-

Digitized by Microsoft ®

On peut objecter contre ce qui a été dit que le lieu de la terre n'est pas l'extrémité de l'eau, ni le lieu de l'eau l'extrémité de l'air, parce que tout corps naturel est en mouvement vers son lieu. Or la terre ne se meut pas vers la superficie de l'eau, mais bien vers le centre; donc la superficie de l'eau n'est pas le lieu de la terre, mais bien plutôt le centre. Outre cela, si la terre changeoit de place, elle descendroit, comme le veut Aristote, IV *Mundi et Cœli*. De même l'air prendroit la place de l'eau, si l'eau se retiroit. Donc le lieu de l'eau n'est pas la surface concave de l'air, ni le lieu de l'air la surface concave du feu, ce qui est contraire aux précédentes conclusions. Pour la solution de ces difficultés, il faut entendre que dans le lieu il n'y a pas seulement la contenance de la chose localisée, mais une vertu conservatrice et formatrice du lieu. C'est pour cela que Alpharabius dit, que la raison pourquoi la terre est formée d'une partie de la matière, et de l'autre l'eau, ou l'air ou le feu, n'est autre chose que le lieu avec une vertu céleste. En effet, comme le froid est produit par la distance qui existe de la circonférence au centre, il rencontre dans le lieu de la terre cette partie de la matière, la condense et l'épaissit fortement de manière à en exprimer l'humidité, et en forme un élément sec et froid, qui est la terre. Le froid qui épaissit la matière, de façon cependant qu'il n'exprime pas proprement l'humidité, mais la fait couler vers soi, engendre l'eau, n'est qu'à la même distance de la circonférence que le lieu de l'eau. En effet, la chaleur ne consumant pas l'humidité, mais la combinant avec soi, engendre l'air, et cette chaleur est produite par l'orbe à la même distance qu'elle est elle-même du lieu de l'air. Car le feu, étant extrêmement chaud et produit dans un lieu immédiat de la sphère de la lune par un mouvement qui désaggrège et

---

cet locus terræ non sit ultimum aquæ, nec locus aquæ sit ultimum aeris, quia unumquodque corpus naturale movetur ad locum suum : terra autem non movetur ad superficiem aquæ, sed movetur ad centrum, ergo superficies aquæ non est locus terræ, sed potius centrum. Præterea, si terra moveatur a loco suo, a quo descenderet, ut vult Philosophus, IV *Cœli et Mundi*, et similiter aer in locum aquæ si amoveretur aqua, ergo locus aquæ non est superficies concava aeris, nec locus aeris est superficies concava ignis, quod est contra prius determinata. Pro solutione horum intelligendum est, quod in loco non est tantum continentia locati, sed est ibi virtus conservans et formans locum. Et propter hoc dicit Alpharabius, quod causa quare ex hac parte materiæ generatur terra, et ex alia aqua vel aer, vel ignis, non est nisi locus cum virtute cœlesti. Quia enim frigiditas, tanta quanta causatur ex distantia, quæ est ex orbe usque ad centrum, invenit hanc partem materiæ in loco terræ, propter hoc inspissat eam inspissatione vehementi, ita quod exprimit ex ea humidum, et facit elementum siccum, et frigidum, quod est terra. Frigiditas verò inspissans materiam, sic tamen quod non est ex ea exprimens humidum : sed faciens ad se fluere, generat aquam, et hæc frigiditas est solum in tanta distantia, quanta est locus aquæ ab orbe. Caliditas enim non consumens humidum, sed secum compatiens, generat aerem, quæ quidem caliditas causatur ab orbe in tanta distantia quæ est ejus ad locum aeris. Ignis enim cum sit summe calidus, generatur in loco immediato sphæræ lunæ ex motu disgregante et calefaciente materiam. Hoc supposito in-

Digitized by Microsoft®

échauffe la matière. Cela supposé, il faut entendre que le mouvement de la chose localisée ne se fait pas vers la surface du locateur à raison de la surface, mais à cause de la vertu conservatrice et formatrice de la chose localisée. En conséquence, la vertu formatrice de la terre étant le froid, produit par la distance du premier caléfacteur, qui est le ciel, son commencement est une vertu résidant dans la concavité de l'eau, et sa perfection se trouve dans le centre, par conséquent la terre se meut vers le centre et non vers la superficie de l'eau; voilà pourquoi la terre est simplement pesante. La vertu formatrice du feu est la chaleur parfaite, qui s'opère complètement dans la concavité de l'orbe de la lune, c'est pour cela que le feu est simplement léger. La vertu formatrice de l'air commence dans la concavité du feu, et se termine à la connexité de l'eau, tandis qu'elle est parfaite dans le milieu, et il en est de même de l'eau à sa manière; par conséquent le mouvement de l'eau se fait de la terre et de l'air vers son milieu, et le mouvement de l'air suivant la nature se fait de l'eau et du feu vers le lieu moyen; aussi l'eau et l'air ne sont pas simplement légers ni pesants, mais seulement sous certains rapports. On voit donc par là la raison pourquoi la terre se meut simplement en bas et non vers la concavité de l'eau, quoique ce soit son lieu, parce que c'est l'effet de la vertu formatrice qui réside dans le lieu et en raison de laquelle chaque chose localisée se meut vers son lieu. Alpharabius répond de nouveau, que le mouvement de l'air vers le lieu de la terre n'est pas le mouvement naturel de l'air ou de l'eau, mais que c'est un mouvement violent, ce qui est évident, puisqu'il corrompt l'un et l'autre. Car lorsque l'eau se meut vers le lieu de la terre, elle est condensée et épaissie par le froid du lieu plus qu'il ne faut pour la forme de l'eau, c'est pour cela qu'elle se convertit en terre. De même quand l'air

---

telligendum est, quod motus locati non est ad ipsam superficiem locantis propter superficiem, sed propter virtutem conservativam et formativam locati. Et ideo cum virtus formativa terræ sit frigiditas, quæ causatur ex tanta distantia ad primum calefaciens, quod est cœlum, et inchoatio hujus virtus est in concavo aquæ, perfectio autem ejus est in centro, ideo terra movetur ad centrum et non ad superficiem aquæ : et inde est, quod terra est simpliciter gravis. Virtus autem formativa ignis est caliditas perfecta, quæ est completa in concavo orbis lunæ, propter quod ignis est simpliciter levis. Virtus autem formativa aeris, incipit in concavo ignis, et deficit in connexo aquæ, perfecta autem est in medio, et sic est de aqua suo modo, et ideo motus aquæ est a terra et ab aere ad medium ejus, et motus aeris secundum naturam est ab aqua et igne ad medium locum, propter quod aqua et aer non sunt simpliciter leves, neque graves, sed in respectu. Sic igitur patet causa, quare terra movetur deorsum simpliciter, et non ad concavum aquæ, licet sit locus ejus, quia hoc facit virtus formativa quæ est in loco, propter quam unumquodque locatum movetur ad locum suum. Ad aliam rationem respondet Alpharabius, quod motus aeris ad locum terræ non est motus naturalis aeris, vel aquæ, sed est violentus, quod patet, quia est corruptivus utriusque. Nam cum aqua movetur ad locum terræ, inspissatur a frigiditate ipsius loci majori inspissatione, quam requiratur ad formam aquæ, unde convertitur in terram. Similiter cum aer descendit ad locum aquæ, infrigidatur

Digitized by Microsoft ®

descend au lieu de l'eau, il est refroidi par le froid qui y réside, et se convertit en eau. Comment, malgré cela, dit-on d'abord que l'eau est froide et non la terre, quoique celle-ci soit produite par un froid plus grand, on le voit dans le liv. II *De generatione*.

Comment la dernière sphère se trouve dans un lieu.

De ce que nous avons dit que le lieu est l'extrémité du contenant, nous pouvons conclure que le corps auquel il y a quelque chose d'inhérent hors du contenant, est tel dans le lieu. Mais ce qui n'a point de corps hors du contenant, une telle chose dans le lieu n'est pas une chose unique, comme la dernière sphère ; c'est pourquoi la dernière sphère ne paroît pas être dans le lieu. Mais il s'élève ici un doute, puisque rien ne paroît se mouvoir dans le lieu sans être dans le lieu, si la dernière sphère n'est pas dans le lieu, son mouvement ne sera point local, ce qui n'est pas convenable. C'est pour cette raison et quelques autres que Jean le grammairien dit, que le lieu n'est point la limite du contenant, mais l'espace qui est en-dessous des limites du corps de la contenance, par suite de quoi il affirme que le ciel estp ar soi dans un lieu, et se meut par soi dans un lieu, parce qu'il a avancé qu'il étoit par soi dans tel espace. Tout cela ne peut être vrai d'après ce que nous avons établi sur le lieu, puisque nous avons montré que le lieu n'est pas un espace, mais la limite du contenant. C'est aussi contraire à l'opinion d'Aristote, qui dit que le ciel n'est pas dans un lieu par soi, mais par accident. C'est pour cela qu'Alexandre a dit, que le ciel n'est dans un lieu ni par soi, ni par accident, et ne se meut pas dans un lieu, parce qu'il n'est pas de la nature d'un corps d'être dans un lieu, puisque le lieu n'est pas mis dans la définition du corps. Comme néanmoins tout mouvement doit être contenu sous quelque espèce de mouvement,

---

a frigidatione loci illius, et convertitur in aquam. Qualiter autem hoc non obstante aqua dicatur frigida primo, et terra non, quamvis causetur ex majori frigiditate, patet ex II *De generatione*.

Quomodo ultima sphæra sit in loco.

Ex his quæ dicta sunt de loco, quod locus est ultimum continentis, concludere possumus, quod corpus cui inest aliquid extra ipsum continens, tale est in loco. Cui autem non est corpus extra continens, ipsum tale in loco non est unum solum, scilicet ultima sphæra, propter quod ultima sphæra non videtur esse in loco. Sed hic est dubitatio, cum nihil videatur moveri in loco nisi sit in loco, si ultima sphæra non est in loco, motus ejus non erit localis, quod est inconveniens. Propter hanc rationem et quasdam alias, Joannes Grammaticus dixit : Locum non esse terminum continentis, sed spatium quod est infra terminos corporis continentiæ, unde dixit cœlum per se esse in loco, et per se moveri in loco, quia per se dixit ipsum esse in tali spatio. Istud non potest habere veritatem secundum ea quæ determinata sunt de loco, cum ostensum sit quod locus non est spatium sed terminus continentis. Est etiam contra intentionem Philósophi qui dicit cœlum non esse in loco per se, sed per accidens. Propter quod dixit Alexander cœlum non esse in loco nec per se, nec per accidens, nec moveri in loco, quia non est de ratione corporis ut sit in loco, cum locus non ponatur in diffinitione corporis. Quia tamen oportet omnem motum contineri sub aliqua specie motus, ideo

Digitized by Microsoft®

Avicenne après lui a dit, que le mouvement du ciel n'étoit pas dans un lieu, mais dans la position ou en rapport avec la position. Cette opinion est contraire à la doctrine d'Aristote, livre V de la Physique, où il dit que le mouvement n'est que dans trois genres, savoir : la quantité, la qualité et *ubi*. Mais on voit clairement la fausseté de cela, par la raison que le mouvement n'appartient à aucun genre dont la nature des espèces ne réside dans l'indivisible. C'est pourquoi nous disons qu'il n'y a pas de mouvement à l'égard de la substance, parce que la nature de la substance réside dans l'indivisible; il n'en est pas de même de la nature de la blancheur, parce qu'elle peut participer du sujet suivant le plus et le moins; or maintenant il est constant que la nature de la position réside dans l'indivisible. Donc il n'y a pas de mouvement à l'égard de la situation. En outre la position caractérise l'ordre des parties dans le lieu, donc le lieu est mis dans la définition de la position. Donc le mouvement qui ne peut pas s'effectuer à l'égard du lieu, ne peut le faire par rapport à la position. Mais suivant eux, le mouvement du ciel ne s'effectue pas par rapport au lieu, donc il ne s'effectue pas non plus à l'égard de la position. C'est ce qui a fait dire à Avempace, que la ligne droite et un corps droit sont de soi indéterminés et ont besoin de quelque chose qui les termine, les limite et les contienne. Au contraire, la ligne circulaire est terminée par elle-même, et le corps circulaire aussi, c'est pourquoi ils n'ont besoin de rien pour les borner et les contenir, il a dit en conséquence qu'il n'étoit pas nécessaire pour un corps circulaire d'être dans un lieu, et que le ciel n'est pas dans un lieu et n'a pas de mouvement local. C'étoit l'opinion d'Alpharabius, cité par Avempace à l'appui de son assertion. Mais cette doctrine ne me paroît pas convenable, parce que, comme le prétend Aristote, liv. VIII de la Physique, le mouvement local est le premier des mouvements; mais comme il

---

Avicenna secutus eum, dixit motum cœli non esse in loco, sed in situ vel ad situm. Hæc est contra intentionem Philosophi, V *Phys.*, ubi dicit motum tantum esse in tribus generibus, scilicet quantitate, qualitate et ubi. Sed quod illud sit falsum, patet quia ad nullum genus est motus, cujus specierum ratio consistit in indivisibili; propter quod dicimus quod ad substantiam non est motus, quia ratio substantiæ in indivisibili consistit, non sic autem ratio albedinis, quia potest participare secundum magis et minus a subjecto, nunc autem ita est, quod ratio situs in indivisibili consistit; ergo ad situm non est motus. Præterea, situs nominat ordinem partium in loco, locus ergo ponitur in diffinitione situs. Motus ergo qui non potest esse ad locum, non potest esse ad situm; sed motus cœli secundum eos non est ad locum; ergo non est ad situm. Ideo aliter dixit Avempace. Dixit enim quod linea recta et corpus rectum utrumque indeterminata sunt de se, et ideo indigent aliquo finiente, et terminante, et continente. Linea autem circularis per se ipsam finitur, et similiter corpus circulare, et ideo non indigent aliquo finiente et continente, propter quod dixit non esse de necessitate corporis circularis ut sit in loco, ideo dixit quod cœlum non est in loco, nec habet motum localem. Hujus enim opinionis fuit Alpharabius, quem adducit Avempace pro testimonio sui dicti. Sed hoc dictum videtur inconveniens, quia sicut vult Philosophus, VIII *Phys.*, motus localis est primus mo-

Digitized by Microsoft®

dit au même endroit, le mouvement du ciel est le premier mouvement. Donc il est local. Outre cela, Aristote dans le IVe livre de la Physique, prétend que le ciel est dans un lieu, au moins par accident. C'est pourquoi Thémistius a dit d'une autre manière, que le ciel est dans un lieu par parties. Pour comprendre cela, il faut considérer qu'il n'y auroit pas de lieu s'il n'y avoit pas de mouvement relatif au lieu. Quoiqu'en effet le lieu ne soit pas de la nature du corps, il est de la nature du corps mû localement; c'est pourquoi en raison de ce que les corps divers se succèdent dans le même lieu, une chose mûe localement doit avoir un lieu. Il y a en effet des choses qui se meuvent en sens direct, comme les choses légères et les choses pesantes. Ces choses changent de lieu dans leur totalité, et par conséquent elles sont dans leur totalité dans un lieu. Il y a d'autres choses qui ont un mouvement circulaire, et ces choses ne changent pas de lieu suivant leur totalité, mais seulement suivant la raison, elles changent néanmoins de lieu quant à leurs parties, et occupent un autre lieu suivant le sujet; en raison de quoi, ce qui a un mouvement circulaire ne se trouve pas nécessairement dans un lieu suivant sa totalité, mais uniquement relativement à ses parties. C'est pour cela que la dernière sphère, se mouvant circulairement, n'est pas dans un lieu par elle-même, mais bien par ses parties. Mais cela semble être faux, car il convient à un tout de se mouvoir et d'être en acte et non en parties. Donc il convient au tout d'être dans un lieu et non aux parties, parce que le lieu convient à une chose comme le mouvement. C'est pourquoi il faut dire, que quoique il ne convienne pas aux parties de la dernière sphère d'être dans un lieu *actu*, elles y sont cependant en puissance, parce que si la partie est séparée du tout, elle sera dans le tout comme dans un lieu. Ainsi donc il convient au ciel ou à la sphère

---

tuum; sed sicut dicit ibidem, motus cœli est primus motus, ergo est localis. Præterea, Philosophus, IV *Phys.*, vult quod cœlum sit in loco saltem per accidens. Propter hoc dixit aliter Themistius, quod cœlum est in loco per partes. Ad cujus intellectum considerandum est quod non esset locus, nisi esset aliquis motus secundum locum. Licet enim de ratione corporis non sit locus; est tamen de ratione corporis moti localiter. Unde secundum quod diversa corpora succedunt sibi in eodem loco, secundum hoc debetur locus alicui moto localiter. Aliqua enim inveniuntur moveri motu recto, sicut sunt levia et gravia. Et hæc secundum se tota mutant locum, et ideo secundum se tota sunt in loco. Quædam autem sunt quæ moventur motu circulari, et hæc secundum se tota non mutant locum nisi secundum rationem, sed secundum partes mutant locum, et fiunt in alio loco secundum subjectum, propter quod illud quod movetur circulariter, non de necessitate est in loco secundum se totum, sed solum secundum partes. Et propter hoc ultima sphæra cum moveatur circulariter, non est in loco per se, sed per partes suas. Sed hoc videtur esse falsum, quia toti convenit moveri, et esse in actu et non in partibus; ergo et toti convenit esse in loco et non partibus, quia sicut convenit alicui motus, sic et locus. Propter hoc dicendum est, quod partibus sphæræ ultimæ, licet non competat esse in loco actu, sunt tamen in loco in potentia, quia pars si dividatur a toto, erit in toto, sicut in loco. Sic igitur convenit cœlo vel sphæræ, quod sit in loco per partes, quibus

Digitized by Microsoft®

d'être dans un lieu par ses parties auxquelles il ne convient d'y être qu'en puissance. En conséquence pour prendre ce que cette opinion contient de vérité, nous pouvons dire que le ciel n'est simplement dans un lieu que par accident, parce qu'il est *circa locum*. Pour comprendre cela, il faut savoir qu'ainsi que le prétend Averrhoès, tout ce qui est naturellement en repos est nécessairement dans un lieu, mais tout ce qui se meut n'y est pas nécessairement. La raison de cela, c'est que tout ce qui est naturellement en repos est dans un contenant de même nature que lui, à raison de quoi il est nécessairement dans un lieu. Mais ce qui est un mouvement n'est pas nécessairement dans un lieu, parce que parmi les choses qui se meuvent il en est qui ont besoin du mouvement pour leur être et leur perfection : telles sont celles qui sont dans un contenant de nature différente, c'est pourquoi elles se meuvent vers un contenant de même nature, et toutes les choses de ce genre sont nécessairement dans un lieu. Il y en a d'autres qui n'ont pas besoin de mouvement pour leur être, ni pour leur conservation, comme un corps céleste, et un tel corps ne se meut pas vers un contenant de même nature, ni dans un contenant de même nature ; mais il est mû par l'intelligence à cause du développement de la causalité de la première cause ; un tel corps n'est pas nécessairement dans un lieu. En effet, être dans un lieu n'est pas seulement être contenu par le lieu, c'est être contenu et conservé, et conséquemment ce qui n'a pas besoin de conservateur, comme un corps céleste et toute chose incorruptible, n'est pas nécessairement dans un lieu. Il s'élève une double question sur ce que nous venons de dire. La première, pourquoi les sphères inférieures sont-elles dans un lieu, puisqu'il n'y a pas de nécessité pour un corps céleste d'être dans un lieu? La seconde, pourquoi le mouvement du ciel est-il dit local,

---

convenit solum in potentia esse in loco. Et ideo si volumus accipere illud veritatis quod continet hæc opinio, possumus dicere, quod cœlum simpliciter in loco non est, nisi per accidens, quia est circa locum. Ad cujus intellectum sciendum est, quod sicut vult Averrhoes, omne naturaliter quiescens de necessitate est in loco, non tamen omne motum de necessitate est in loco. Cujus ratio est, quia omne quod quiescit naturaliter est in continenti sibi connaturali, propter quod de necessitate est in loco. Illud autem quod movetur non de necessitate est in loco, quia eorum quæ moventur quædam indigent motu ad suum esse et ad suam perfectionem ; et talia sunt, quæ sunt in continente non connaturali, propter quod moventur ad continens sibi connaturale, et omnia talia de necessitate sunt in loco. Alia sunt quæ non indigent motu ad suum esse, nec ad sui conservationem, sicut est corpus cœleste, et tale non movetur ad continens sibi connaturale, nec in continente sibi connaturali; sed movetur ab intelligentia propter explicationem causalitatis primæ causæ, et tale non de necessitate est in loco. Esse enim in loco non est solum contineri a loco, sed contineri et conservari; et ideo quod non indiget conservante, cujusmodi est corpus cœleste, et quodcumque incorruptibile, non de necessitate est in loco. Sed secundum prædeterminata oritur duplex dubitatio. Prima est, quare orbes inferiores sunt in loco, cum non sit de necessitate corporis cœlestis esse in loco. Secunda est, propter quid motus cœli dicatur localis, cum corpus cœleste saltem prima

Digitized by Microsoft ®

puisque un corps céleste, au moins la première sphère n'est pas dans un lieu? Il faut répondre à la première, qu'il arrive aux orbes inférieurs d'être dans un lieu, sans que ce soit une nécessité pour eux, puisqu'ils n'ont pas besoin de conservateur, comme a dit Avempace; c'est pour cela que les orbes inférieurs sont dits équivoquement être dans un lieu, aussi bien que les éléments, parce qu'on ne dit que les orbes inférieurs sont dans un lieu que parce qu'ils sont dans quelque chose d'extérieur qui les contient. Les éléments et les choses élémentées sont dans un lieu comme dans quelque chose qui les contient et les conserve. La solution de la seconde difficulté est évidente : c'est que le mouvement n'est pas dit local par cela seul qu'il se fait dans un lieu, mais il est encore appelé local parce qu'il est *circa locum*. C'est pourquoi le Philosophe dit, liv. I *Cœli et Mundi*, qu'il y a un triple mouvement local savoir, *à medio*, *ad medium*, *circa medium*. Le mouvement *à medio*, regarde les choses légères, le mouvement *ad medium*, les choses pesantes, et le mouvement *circa medium* est celui du corps céleste; c'est là l'opinion du Commentateur, liv. IV de la Physique. Mais il reste encore un doute suivant ce qui a été dit. La superficie d'un corps contenant étant dite un lieu, comment peut-on dire que le lieu et la superficie sont diverses espèces de la quantité? Je réponds en laissant de côté toutes les opinions émises sur ce sujet, que le caractère propre de la quantité qui lui convient comme telle, c'est celui de mesure, à raison de quoi Averrhoès dit que les quantités sont des différences de mesures. Il y a en effet une différence dans la manière de mesurer extrinsèquement et intrinsèquement, et par conséquent l'extrémité du contenant en tant que mesure extrinsèque du contenant, s'appelle superficie, et comme mesure extrinsèque du contenu et du localisé, c'est le lieu. En conséquence, la superficie et le lieu,

---

sphæra non sit in loco. Ad primum dicendum, quod accidit orbibus inferioribus, quod sint in loco, nec est de necessitate eorum, cum non indigeant conservante, ut dixit Avempace, propter quod dicuntur æquivoce orbes inferiores esse in loco, et elementa, quia orbes inferiores solum dicuntur esse in locó, quia sunt in aliquo exteriori continente. Elementa autem et elementata sunt in loco tanquam in continente et conservante. Ad secundum patet solutio; quia motus non dicitur localis, eo solum quod fit in loco, sed etiam dicitur motus localis, eo quod est circa locum. Propter quod dicit Philosophus, I *Cœli et Mundi*, quod motus localis est triplex, scilicet a medio, ad medium et circa medium. Motus a medio est levium, motus ad medium est gravium, motus circa medium est corporis cœlestis, et hæc est intentio Commentatoris IV *Phys*. Sed juxta hæc quæ dicta sunt, remanet unum dubium. Cum superficies corporis continentis dicatur locus, quomodo locus et superficies dicantur esse diversæ species quantitatis. Respondeo omissis omnibus aliis opinionibus, quæ sunt circa hoc, dicendum est, quod propria ratio quantitatis, quæ competit quantitati, ut quantitas est, ratio est mensuræ, propter quod dicit Averrhoes, quod quantitates sunt differentiæ mensurarum. Alia est enim ratio mensurandi aliquid extrinsece, et intrinsece, et ideo ultimum continentis, ut mensura est continentis intrinseca, dicitur superficies, ut autem mensura contenti et locati extrinseca, est locus. Et ideo superficies et locus licet sint unum materialiter quantum ad id quod quod

Digitized by Microsoft®

quoique matériellement la même chose relativement à ce qui est l'extrémité du contenant, sont néanmoins des espèces diverses constituées par diverses conditions formelles. Nous n'en dirons pas davantage sur ce qui concerne le lieu.

Fin de l'Opuscule sur la nature du lieu.

L'abbé VÉDRINE.

OPUSCULE LII.

Du même auteur, sur l'intellect et l'intelligible.

Il faut savoir qu'il est de la nature de l'intellection d'être concevant et conçu. Or ce qui est conçu par soi n'est pas cette chose dont la connoissance s'acquiert par l'intellect, puisque cette chose n'est quelquefois conçue qu'en puissance, et se trouve hors de celui qui conçoit, comme lorsque l'homme conçoit les choses naturelles, la pierre ou l'animal ou quelque chose de semblable; comme néanmoins il faut que l'intellect soit dans celui qui conçoit et ne fasse qu'un avec lui, ce qui est conçu n'est pas pour cela par soi pas plus que l'image de la chose conçue qui informe l'intellect pour l'intellection. En effet, l'intellect ne peut concevoir qu'en tant qu'il est mis en acte par cette similitude, de même qu'il ne peut faire rien autre chose suivant qu'il est cependant en puissance, mais bien suivant qu'il est mis en acte

---

libet est ultimum continentis, tamen diversæ sunt species constitutæ per diversas formales rationes. Et hæc de loco dicta sufficiant.

Explicit Opusculum de natura loci.

OPUSCULUM LII.

Ejusdem doctoris, de intellectu et intelligibili.

Sciendum, quod de ratione ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens, et intellectum. Id autem quod est per se intellectum non est res illa, cujus notitia per intellectum habetur, cum illa sit intellecta quandoque in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res naturales, et lapidem, vel animal, vel aliquid hujusmodi, cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso, nec etiam intellectum per se est, et similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere, nisi secundum quod fit actu per hanc similitudinem, sicut nihil aliud potest operari, secundum quod est tantum in potentia; sed secundum quod fit actu per aliquam for-

Digitized by Microsoft ®

par quelque forme. Cette similitude est donc dans l'intellection, comme le principe de l'intellection, de même que la chaleur est le principe de la caléfaction, mais non comme le terme de l'intellection. Donc ce que l'intellect conçoit en lui-même de la chose conçue est conçu primairement et par soi, soit que ce soit une définition ou une énonciation, suivant que l'on suppose deux opérations de l'intellect, comme il est dit dans le IIIe liv. de l'Ame. Ce qui est ainsi conçu par l'intellect s'appelle verbe intérieur, car c'est ce qui est signifié par la voix. Car la parole extérieure ne signifie pas l'intellect même, ou sa forme intelligible, ou l'intellection, mais bien le concept de l'intellect par le moyen duquel il signifie une chose, comme lorsque je dis homme, ou l'homme est un animal, et quant à cela que l'intellect se conçoive lui-même ou qu'il conçoive une chose étrangère à lui, il n'y a pas de différence. En effet, de même que lorsqu'il conçoit une chose étrangère à lui, il ne forme que le concept de la chose qu'il manifeste par la voix; de même aussi lorsqu'il se conçoit lui-même il forme son propre concept qu'il peut aussi exprimer par la voix. De même dans notre intellect autre chose est de concevoir et d'être conçu, c'est pourquoi le verbe conçu dans notre intellect ne lui est pas uni en nature, mais seulement dans celui qui conçoit. Il faut savoir que dans la nature intellectuelle il n'y a que deux opérations, savoir concevoir et vouloir. Or il se trouve quelque chose procédant suivant chacune de ces opérations lorsqu'elles sont parfaites par l'intellect. L'intellection, en effet, n'est autre chose que la production intellectuelle dans l'esprit de celui qui comprend et conçoit d'une chose qui s'appelle verbe. Car avant qu'une conception ne se soit établie dans notre ame, on ne dit pas que nous concevons une chose, mais plutôt que nous la connoissons en la percevant : Le vouloir se parfait aussi dans l'amant par

---

mam. Hæc igitur similitudo se habet in intelligendo, sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non sicut intelligendi terminus. Hoc est igitur primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit diffinitio, sive aliqua enuntiatio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, ut dicitur in III *De anima*. Hoc autem sic ab intellectu conceptum dicitur verbum interius : hoc enim est quod significatur per vocem. Non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem, cum dico, homo vel homo est animal, et quantum ad hoc non differt utrum intellectus intelligit se vel alia a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format sui conceptum illius rei quam voce significat; ita cum intelligit seipsum, format sui conceptum quem etiam voce potest exprimere. Item, in intellectu nostro aliud est esse intellectum, et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, non unitur ei natura, sed solum in intelligente. Sciendum quod in natura intellectuali sunt duæ solum operationes, scilicet intelligere et velle; secundum autem utramque harum invenitur aliquid procedens, cum hæ operationes perficiuntur per ipsum. Ipsum enim intelligere non est aliud nisi aliquid in mente intelligentis et concipientis, intelligatur et concipiatur, quod dicitur verbum. Non enim dicimur intelligere, sed cognoscere potius aliqui intelligendo, antequam conceptio aliqua in mente nostra stabiliatur; ipsum etiam

Digitized by Microsoft®

la volonté précédente, puisque l'amour n'est autre chose que la stabilité de la volonté dans le bien voulu. Nous recevons donc la connoissance intellectuelle des choses extérieures, et par notre volonté nous tendons à quelque chose d'extérieur comme à une fin : en conséquence notre intellection s'opère eu égard au mouvement des choses à l'ame ou de l'ame aux choses. Il faut observer que dans l'intellection l'intellect peut se rapporter à quatre choses ; savoir à la chose qui est conçue, secondement à l'espèce intelligible qui met l'intellect en acte, troisièmement à son intellection, quatrièmement aux conceptions de l'intellect, laquelle conception diffère des trois choses dont nous venons de parler, d'abord de la chose conçue, parce que la chose conçue se trouve quelquefois hors de l'intellect, tandis que la conception de l'intellect n'existe que dans l'intellect, et puis la conception de l'intellect se rapporte à la chose conçue comme à une fin. Car l'intellect forme en lui la conception d'une chose, pour connoître la chose conçue. La conception diffère aussi de l'espèce intelligible ; car l'espèce intelligible qui met l'intellect en acte est considérée comme le principe de l'action de l'intellect, puisque tout agent agit suivant qu'il est en acte par le moyen de quelque forme qui doit être le principe de l'action. La conception diffère aussi de l'action de l'intellect qui est de concevoir, parce que la conception est considérée comme le terme de l'action, et comme quelque chose constitué par lui. En effet l'intellect forme par son action la définition de la chose, ou même la proposition affirmative ou négative : or cette conception de l'intellect s'appelle proprement en nous verbe, car c'est ce qui est signifié par le verbe extérieur. En effet la parole extérieure ne signifie ni l'intellect lui-même, ni l'espèce intelligible, ni l'acte de l'intellect, mais

---

velle perficitur ab amante per voluntatem præcedentem, cum amor nihil aliud sit quam stabilimentum voluntatis in bono volito. Nos igitur cognitionem intellectualem a rebus exterioribus accipimus, et per voluntatem nostram in aliquid exterius tendimus tanquam in finem; et ideo intelligere nostrum est secundum motum a rebus ad animam, velle autem secundum motum ab anima ad res. Notandum quod intellectus intelligendo ad quatuor potest habere ordinem, scilicet ad rem quæ intelligitur; secundo, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu; tertio, ad suum intelligere; quarto, ad conceptiones intellectus, quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt, a re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem. Ipse enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt etiam conceptio a specie intelligibili; nam species intelligibilis qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt etiam conceptio ab actione intellectus quæ est intelligere, quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quidam per ipsum constitutum. Intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam; hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum, hoc enim est quod verbo exteriori significatur. Vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed conceptionem,

Digitized by Microsoft ®

bien la conception au moyen de laquelle elle se rapporte à la chose. Donc cette conception ou verbe par lequel notre intellect conçoit une chose qui lui est étrangère, provient d'une chose et en représente une autre : elle vient de l'intellect par son acte, tandis qu'elle est la similitude de la chose conçue le représentant. Lorsque l'intellect se conçoit lui-même, le verbe ou conception est la propagation ou similitude de ce même intellect se concevant lui-même. Et cela arrive parce que l'effet est assimilé à sa cause par sa forme, or la forme de l'intellect est la chose conçue, et conséquemment le verbe qui vient de l'intellect est la similitude de la chose conçue, qu'il soit ou non le même que l'intellect. Or ce verbe de notre intellect est comme extrinsèque à l'être de l'intellect lui-même ; car il n'est pas de son essence, mais il en est comme une passion ; il n'est pas néanmoins extrinsèque à l'intellection de l'intellect, puisque l'intellection ne peut se compléter sans ce verbe. Il faut savoir que l'intellect possède en lui le verbe suivant l'intelligence intérieure et s'appelle intelligence intérieure qui appartient à l'ame en soi, en tant qu'elle est quelque chose de subsistant ; mais il ne le possède pas toujours suivant l'intelligence extérieure, et il s'appelle intelligence extérieure suivant la connoissance extérieure. Celle-ci appartient proprement à l'homme à raison de ce qu'il embrasse par la pensée les fantômes mêmes, qui sont intelligibles en puissance, et de cette manière l'intellect a toujours en lui le verbe informe ; or le verbe ne se forme pas toujours. Le verbe est dit informe à cause de la connoissance indistincte et confuse, et aussi parce qu'il n'est pas extérieurement manifesté par une connoissance extérieure : mais l'homme ne s'aperçoit pas que l'intellect ait toujours en soi le verbe informe, d'abord à raison de son *extranéité* à l'égard de

qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi igitur conceptio sive verbum, quando intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repræsentat ; oritur quidem ab intellectu per suum actum, est vero similitudo rei intellectæ ipsum repræsentans. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum prædictum, sive conceptio ejusdem est propagatio et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis; et hoc ideo contingit, quia effectus similatur causæ per suam formam, forma autem intellectus est res intellecta, et ideo verbum quod exoritur ab intellectu, est similitudo rei intellectæ, sive sit idem quod intellectus, sive sit aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus est quasi extrinsecum ab esse ipsius intellectus; non enim est de essentia ejus, sed est quasi quædam passio ipsius, non tamen est extrinseca ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo prædicto. Sciendum autem quod intellectus semper habet apud se verbum secundum interiorem intelligentiam, et dicitur interior intelligentia, quæ est ipsius animæ secundum se, prout est quid subsistens, non autem habet illum semper secundum exteriorem intelligentiam, et dicitur exterior intelligentia secundum exteriorem cognitionem, et ista proprie est hominis secundum quod convertit se cogitando super ipsa phantasmata, quæ sunt potentia intelligibilia, et sic intellectus semper habet apud se verbum informe, non autem verbum semper formatur. Dicitur autem verbum informe propter indistinctam et confusam cognitionem. Iterum etiam, quia non est productum ad exteriorem manifestationem per exteriorem cognitionem ; sed homo non percipit, quod intellectus habeat semper apud se verbum illud in-

Digitized by Microsoft ®

l'intellect, secondement à cause de sa profondeur, troisièmement à cause de sa subtilité et cela du côté de l'ame, il n'en est pas de même du côté du corps, parce que l'ame opprimée par une masse de chair ne perçoit point cela, et parce qu'elle est plongée dans les ténèbres des choses matérielles. Remarquez qu'il y a trois verbes, le verbe du cœur ou le verbe intellectuel, le verbe de l'imagination ou imaginable, le verbe de la bouche ou vocal; le premier émane, le second dispose, le troisième opère. Il faut aussi observer que dans les trois parties de l'image il y a l'ordre de la nature, et l'ordre du temps, de sorte que la mémoire précède l'intelligence intérieure, comme en étant la cause, lui offrant ou lui montrant l'espèce qu'elle a, et naturellement cette faculté précède l'intelligence par la nature et par le temps. De même l'intelligence intérieure précède naturellement la volonté intérieure : la raison c'est qu'avant de vouloir concevoir, il faut préconcevoir ce que c'est que de concevoir, et de cette manière l'intelligence précède naturellement la volonté, et la mémoire précède l'une et l'autre, et la volonté intérieure précède l'intelligence extérieure. Il faut savoir que la puissance intellective saisit d'abord simplement une chose, et cet acte s'appelle intelligence. En second lieu elle dispose ce qu'elle saisit pour connoître ou opérer une autre chose, et c'est là l'intention. Tant qu'elle persiste dans la recherche de ce qu'elle a en vue, on l'appelle pensée; lorsqu'elle examine ce qu'elle a pensé pour quelques motifs de certitude, on appelle cela savoir, être sage, ce qui appartient à la *phrénose* ou sagesse, car être sage c'est juger, comme il est dit dans le liv. I de la Mét. Quand elle a acquis la certitude sur une chose, elle songe comment elle pourra la manifester aux autres, c'est là la disposition du langage intérieur d'où procède le langage extérieur. Il

---

forme; primo propter extraneitatem sui ad intellectum; secundo propter sui profunditatem; tertio propter sui subtilitatem et hoc ex parte animæ; similiter non ex parte corporis, quia anima est mole carnis oppressa, et ideo non percipit hoc : iterum quia est materialium caligine obscurata. Notandum etiam quod triplex est verbum, verbum cordis, sive intellectuale; verbum imaginationis, sive imaginabiliter; verbum oris, sive vocale, primum est manans, secundum disponens, tertium operans. Notandum etiam, quod in tribus partibus imaginis est ordo naturæ, et ordo temporis, ita quod memoria præcedit intelligentiam interiorem, prout est significativa ipsius, offerens vel ostendens ei speciem quam habet, et hæc naturaliter præcedit intelligentiam, et natura, et tempore. Item, intelligentia interior præcedit naturaliter voluntatem interiorem; et ratio est, quia oportet antequam aliquis velit intelligere, quod præconcipiat quid est intelligere, et sic intelligentia naturaliter præcedit voluntatem, memoria vero utramque, voluntas autem interior præcedit intelligentiam exteriorem. Sciendum quod potentia intellectiva primo simpliciter aliquid apprehendit, et hic actus dicitur intelligentia; secundo vero id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum, et hæc vocatur intentio. Dum vero persistit in inquisitione illius quod intenditur, vocatur excogitatio; dum vero id quod est excogitatum examinat ob aliqua certa, dicitur scire vel sapere, quod est phrenosis, id est sapientiæ, quia sapere est judicare, ut dicitur in I *Metaph.* Ex quo autem habet aliquid pro certo examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare, et hoc est dispositio interioris sermonis, ex qua procedit interior locutio. Sciendum,

Digitized by Microsoft ®

faut savoir que comme, suivant l'action qui tend à la matière extérieure, il y a une procession *ad extra*, de même, suivant l'action qui reste dans l'agent, il y a une procession *ad intra*, et cela se voit surtout dans l'intellect dont l'action, c'est-à-dire l'intellection reste dans l'agent. En effet, celui qui conçoit, par là même qu'il conçoit, procède vers quelque chose au dedans de lui-même qui est la conception de la chose conçue procédant de sa connoissance, laquelle conception est signifiée par la voix et s'appelle verbe du cœur marqué par le verbe de la voix. Il faut savoir aussi que l'intellect, en tant qu'il est en acte par le moyen de l'espèce intelligible, se considère d'une manière absolue : il en est de même de l'intellection qui est à l'intellect, comme l'être en puissance est à l'être en acte. Car concevoir ne dénomme pas l'action par l'être intelligent s'éloignant, mais dans l'intellect, ou l'être intelligent restant. Lors donc que l'on dit que le verbe est une connoissance, on ne prend pas le mot connoissance pour l'acte de l'intellect qui connoît, ou pour quelqu'une de ses habitudes, mais pour ce que conçoit l'intellect en connoissant. Il faut savoir que la différence qu'il y a entre l'intellect et la volonté, c'est que l'intellect est en acte par cela que la chose conçue est dans l'intellect suivant son image; la volonté au contraire est mise en acte, non parce que quelque similitude de la chose voulue se trouve dans celui qui veut, mais bien parce que la volonté a une certaine inclination pour la chose voulue. Or la procession considérée suivant l'action de la volonté ne l'est pas suivant la similitude, mais bien suivant la nature de ce qui pousse et meut vers quelque chose. C'est pourquoi, quoique la similitude tienne à l'amour comme au verbe, néanmoins elle n'appartient pas à l'amour de la même manière qu'au verbe. Car elle appartient au verbe en tant que

---

quod sicut secundum actionem, quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quæ manet in agente, est quædam processio ad intra, et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere manet in agente. Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit ad aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex ejus notitia procedens, quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis signatum verbo vocis. Sciendum, quod intellectus secundum quod est in actu per speciem intelligibilem, consideratur absolute; et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum, sicut ens in potentia ad ens in actu. Non enim intelligere actionem nominat ab intelligente exeunte, sed in intellectu, sive intelligente manente. Cum ergo dicitur, quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Sciendum, quod hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus sit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas fit in actu non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in volente, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem ad rem volitam. Processio autem quæ attenditur secundum actionem voluntatis, non consideratur secundum similitudinis, sed magis secnndum rationem impellentis et moventis in aliquid. Unde quamvis similitudo sit de ratione amoris, sicut de ratione verbi, tamen aliter pertinet ad verbum et ad amorem. Nam ad verbum pertinet in quantum ipsum est

Digitized by Microsoft®

celui-ci est une certaine similitude de la chose conçue, comme l'être engendré est l'image de celui qui l'a engendré. Mais elle appartient à l'amour, non que l'amour soit une similitude, mais en tant que la similitude est le principe de l'amour. De même, comme l'être suit la forme, de même aussi l'intellection suit l'espèce intelligible. Il faut savoir que lorsqu'on dit que l'intellect est en acte il se trouve deux choses importantes, savoir la chose qui conçoit, et être conçu. Donc la nature qui se trouve être conçue n'existe que dans les singuliers, mais ce qui est être conçu se trouve dans l'intellect. Il faut savoir que l'intellect et la raison diffèrent quant au mode de connoître, en ce que l'intellect connoît par une simple intuition, et la raison en passant d'une chose à une autre. Néanmoins la raison parvient à connoître par le discours ce que l'intellect connoît sans cela, c'est-à-dire l'universel. Le Philosophe dit dans le livre I de la Métaphysique que les choses les plus universelles sont difficiles à connoître aux hommes, ce qui est contraire à ce qui a été dit dans le Ier livre de la Physique, que les choses confuses sont plus connues par rapport à nous, telles que sont les choses universelles. A cela il faut dire que les choses plus universelles sont d'abord connues suivant la simple appréhension; car c'est d'abord l'être qui tombe dans l'intellect, comme dit Avicenne, et animal tombe plutôt dans l'intellect qu'homme. De même dans la génération de la science l'animal est conçu dans l'intellect avant l'homme; mais quant à l'investigation des propriétés universelles et des causes, les choses moins communes sont connues les premières par la raison que nous arrivons aux causes universelles par le moyen des causes particulières, qui sont d'un seul genre ou d'une seule espèce. Or les choses qui sont universelles dans la génération des causes

---

quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis. Sed ad amorem pertinet, non quod ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Item, sicut esse consequitur formam, ita intelligere consequitur speciem intelligibilem. Sciendum, quod cum dicitur intellectum in actu existere duo importantia, scilicet res quæ intelligit, et hoc ipsum quod est intelligi. Ipsa igitur natura cui accedit intelligi, non est nisi in singularibus, sed hoc ipsum quod est intelligi, est in intellectu. Sciendum, quod intellectus et ratio in hoc differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio vero discurrendo de uno ad aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quod intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universalem. Sciendum, quod Philosophus dicit I *Metaph.*, quod difficilia sunt hominibus ad cognoscendum, quæ sunt maxime universalia, quod est contra illud, quod dictum est in I *Physic.*, quod confusa sunt magis nota quoad nos, qualia sunt universalia. Ad quod dicendum, quod magis universalia, secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota; nam primo in intellectu cadit ens, ut dicit Avicenna, et prius intellectu cadit animal quam homo. Ita et in generatione scientiæ prius in intellectu concipitur animal, quam homo; sed quantum ad investigationem universalium proprietatum et causarum, prius sunt nota minus communia, eo quod per causas particulares quæ sunt unius generis vel speciei, pervenimus in causas universales. Ea autem quæ sunt universalia in causando, sunt posterius nota quoad nos,

Digitized by Microsoft ®

sont connues postérieurement par rapport à nous, quoique elles soient connues antérieurement suivant la nature, quoique les choses universelles par le moyen de la prédication soient en quelque sorte connues par rapport à nous avant les moins universelles, mais non avant les singulières. Car la connoissance du sens, qui appartient aux choses singulières, précède en nous la cognition intellective, qui appartient aux universelles. Il faut donc s'appuyer sur ce qu'Aristote ne dit pas que les choses les plus universelles sont simplement les plus difficiles, mais presque les plus difficiles. En effet, parce qu'il dit les plus universelles, on comprend les choses qui sont universelles par essence, ou celles qui sont totalement séparées de la matière suivant l'être, comme les substances immatérielles. Celles-ci, en effet, sont plus difficiles à connoître pour nous-mêmes que les choses les plus universelles suivant la prédication.

Fin du cinquante-deuxième Opuscule de saint Thomas d'Aquin sur l'intellect et l'intelligible.

L'abbé VÉDRINE.

---

licet sint prius nota secundum naturam, quamvis universalia per prædicationem sint aliquo modo prius nota quoad nos, quam minus universalia, sed non prius nota quam singularia. Nam cognitio sensus, quæ est singularium, in nobis præcedit cognitionem intellectivam, quæ est universalium. Facienda est autem vis in hoc quod dicit maxime universalia non simpliciter esse difficillima, sed fere. Per hoc enim quod dicit maxime universalia, intelliguntur, quæ sunt universalia per essentiam, vel sunt illa quæ sunt penitus a materia separata secundum esse, sicut substantiæ immateriales. Istæ enim sunt magis difficiles ad cognoscendum nobis, quam etiam universalissima quæcumque secundum prædicationem.

Explicit Opusculum quinquagesimum secundum de intellectu et intelligibili, secundum S. Thomam Aquinatem.

Digitized by Microsoft®

OPUSCULE LIII.

Du même docteur, de quo est et quod est.

Dans toutes les choses où il y a composition de matière et de forme, il y a composition *ex quo* et *quod est*. Dire *quod* c'est dans la matière, parce que *quod* est dit un suppôt ayant l'être; mais la matière n'a pas l'être, mais ce qui est composé de matière et de forme dans de tels composés. *Quo est* peut se dire de trois manières, de la forme même qui donne l'être à la matière; il peut aussi être dit le mode d'être *quo est;* la nature même qui reste de l'union de la forme avec la matière, comme l'humanité, principalement suivant ceux qui supposent que la forme, qui est le tout, est la quiddité et non la forme de la partie, au nombre desquels est Avicenne. Comme à raison de la quantité de l'essence elle est composée ou suivant une composition, il pourra se trouver et être conçue une quiddité simple ne suivant pas la composition de la forme et de la matière. Or si nous trouvons quelque quiddité qui ne soit pas composée de matière et de forme, cette quiddité est ou l'être ou le non-être. Si elle est l'être, comme l'essence divine qui est son être, elle est la plus simple de toutes; si elle n'est pas l'être, il faut qu'elle tienne son être d'une autre chose, telle est toute quiddité créée. Et comme cette quiddité n'est pas destinée à subsister dans la matière, elle n'acquiert pas l'être dans une

OPUSCULUM LIII.

Ejusdem doctoris, de quo est et quod est.

In omnibus, in quibus est compositio ex materia et forma, est compositio ex quo, et quod est. Dicere autem quod est in materia, quia quod dicitur suppositum habens esse, materia autem non habet esse, sed compositum ex materia, et forma in talibus compositis. Quo est, potest dici tripliciter, potest enim quo est dici ipsa forma, quæ dat esse materiæ; potest etiam dici ipse modus essendi quo est, ipsa natura quæ relinquitur ex conjunctione formæ cum materia, ut humanitas præcipue secundum ponentes, quod forma quæ est totum, est quidditas, non autem forma partis, de quibus est Avicenna. Cum autem ratione quantitatis essentiæ cum sit composita, vel compositionem sequens, poterit inveniri et intelligi quidditas aliqua simplex non consequens compositionem formæ et materiæ. Si autem invenimus aliquam quidditatem, quæ non sit composita ex materia et forma, illa quidditas aut est esse aut non esse. Si est esse, sic est essentia divina, quæ est suum esse, est omnium simplex; si non est esse, oportet quod habeat suum esse acquisitum ab alio, et sic est omnis quidditas creata. Et quia quidditas posita est non subsistere in materia, non

Digitized by Microsoft®

autre, comme pour les quiddités composées, elle acquiert l'être en soi, et la quiddité sera ce qui est son être et *quo est*. Et comme tout ce qui a quelque chose n'est pas possible *à se*, par rapport à cette quiddité tenant l'être d'un autre, ces choses seront possibles par rapport à cet être et par rapport à l'être dont elles le tiennent, en qui il n'y a nulle puissance semblable; de cette manière, dans cette quiddité se trouve la puissance et l'acte, suivant quoi la quiddité est possible, et son être est la combinaison de la puissance et de l'acte, *de quo est et quod est*. C'est pourquoi l'ange ou l'ame peuvent être appelés quiddités ou nature, ou forme simple, en tant que leur quiddité n'est pas composée de diverses choses, et qu'ils réunissent la combinaison de ces deux choses, la quiddité et l'être.

Cet Opuscule n'est pas terminé, et il est fortement altéré, par la faute sans doute des éditeurs qui l'ont imprimé en Allemagne; pour ne pas porter atteinte à l'ordre de l'ouvrage, nous l'insérons ici tel que nous l'avons trouvé, n'ayant pu nous procurer un exemplaire moins imparfait que celui-ci.

Fin de l'Opuscule cinquante-quatrième de quo est et quod est.

L'abbé VÉDRINE.

Le saint Docteur avoit écrit sur les Universaux. A-t-il composé un ou plusieurs Opuscules? C'est ce que nous ne pouvons décider. Il ne seroit pas étonnant en effet que, sur la demande des étudiants, il en eût écrit un certain nombre sur cette matière, puisqu'on en trouve plusieurs de lui sur le sujet du verbe.

---

acquiritur ei esse in altero, sicut quidditatibus compositis, imo acquiritur ei esse in se, et ipsa quidditas erit hoc quod est suum esse et quo est; et quia omne quod habet aliquid non a se est possibile, respectu illius hujusmodi quidditatis, cum habeant esse ab alio, erunt possibiles respectu illius esse, et respectu ejus a quo habent, in quo nulla eadem potentia, et ita in tali quidditate invenitur potentia, et actus secundum quod ipsa quidditas est possibilis, et est esse ejus compositio potentiæ et actus, de quo est, et quod est, unde angelus vel anima potest dici quidditas, vel natura, vel forma simplex, in quantum eorum quidditas non componitur ex diversis, cum advenit ei compositio horum duorum, scilicet quidditas et esse.

Nota quod hoc Opusculum est imperfectum et valde corruptum, ut puto vitio impressorum, qui illud in Alemania impresserunt, ne autem ordo totius libri destitueretur, ipsum etiam prout illud invenimus, reliquimus, quia nullibi inveniebatur alii copia, qua melius emendari potuisset.

Explicit Opusculum quinquagesimum tertium, De quo est et quod est.

Et sciendum Doctorem sanctum scripsisse de universalibus. Utrum tamen unum aut plura de eis scripserit opuscula, sub dubio relinquimus. Nec mirum si diversis studentibus ad eorum petitionem diversa sub eadem materia conscripsit opuscula, cum plura etiam super materia de verbo inveniuntur S. Thomæ opera.

Digitized by Microsoft®

OPUSCULE LIV.

Du même docteur, sur les universaux.

L'opinion des philosophes est différente sur les universaux. Quelques-uns, comme les Epicuriens, n'admettant pas qu'il n'y a de distinction que suivant le sens, et disant que la volupté est le souverain bien, affirmoient que ce qui se voit et se sent n'est rien, d'où ils disoient qu'il n'y a rien d'universel. Ils enseignoient aussi que l'ame est une sorte de corps subtil et périt avec le corps. Comme cette opinion est évidemment improbable et contraire au bon sens et à toute raison, il n'est pas nécessaire de la réfuter; aussi a-t-on appelé pourceaux les philosophes qui soutenoient une semblable opinion. Néanmoins on pourroit ainsi raisonner contre eux : Tous les hommes désirent naturellement savoir, comme l'enseigne Aristote, livre Ier de la Métaphysique; mais un tel désir n'est pas faux, on peut donc acquérir la science; mais toute science appartient aux universaux; donc il y a des universaux. La mineure se prouve ainsi : ce qui est infini ne peut être connu, autrement ce seroit fini; mais les singuliers sont infinis, donc il n'y a pas de science des singuliers, et par conséquent il n'y en a que des universaux. D'autres admettant les universaux, tombent dans de nombreux inconvénients, et ces philosophes ne s'accordent pas, parce que quelques-uns ont prétendu que

OPUSCULUM LIV.

Ejusdem doctoris, tractatus primus de universalibus.

Circa universalia multiplex fuit, et diversorum Philosophorum opinio. Quidam enim, sicut Epicuræi, non ponentes distinctionem esse nisi secundum sensum, dicentes summum bonum esse voluptatem, posuerunt nihil esse quod sentitur et videtur, unde dicebant quod nihil est universale. Dicebant etiam animam esse quoddam corpus subtile, et perire cum corpore. Horum autem opinio, quia improbabilis est manifeste, et contra sensum, et intellectum omnem, non est necessarium eam refellere, et ideo Philosophi tales qui sic posuerunt, appellaverunt porcos. Sed contra eos posset sic argui : Omnes homines natura scire desiderant, ut vult Philosophus, I *Metaph.*, sed tale desiderium non est frustra; contingit ergo habere scientiam; sed omnis scientia est universalium, ergo universalia sunt. Minor sic ostenditur : Quæ sunt infinita non possunt sciri, alioquin essent finita; sed singularia sunt infinita, ergo ipsorum non est scientia, et per consequens universalium. Alii autem ponentes universalia, incidunt in multa inconvenientia, et isti sunt diversi, quoniam quidam posuerunt ea esse et subsistere præter singularia et præter intellec-

Digitized by Microsoft®

les universaux existoient et subsistoient en dehors des singuliers et de l'intellect ; tels furent les Platoniciens qui avoient Platon pour chef. Ce philosophe voyant qu'il s'opéroit dans les choses une grande et continuelle transformation et corruption, fut amené à dire que les universaux existoient par eux-mêmes et étoient incorruptibles ; il les appeloit *idées*, lesquelles idées ils regardèrent comme les causes exemplaires et effectives des singuliers, Aristote anéantit cette opinion dans le livre VII de la Métaphysique. C'est pourquoi il dit par dérision contre Platon, dans le livre *Posteriorum*, que les genres et les espèces se réjouissent, ce sont des monstres. Établissons donc l'argument d'Avicenne contre lui. L'universel que nous avons en vue se dit de tous les inférieurs dont chacun est lui-même. Or l'universel que Platon supposoit séparé, ne se dit pas de ses individus, et aucun d'eux n'est lui. Donc, ou il ne faut pas admettre d'universel, ou il ne faut pas le dire séparé, comme faisoit Platon. En conséquence il s'en est trouvé d'autres qui ont prétendu que les universaux n'étoient que dans l'intellect, ce qui est entièrement opposé à l'opinion de Platon, et ceux-ci ne s'accordent pas non plus. Quelques-uns d'entre eux ont prétendu que les universaux nous étoient innés et qu'ils étoient concrets, et que les universaux ne s'effectuoient pas par l'épuration et l'abstraction de l'action intellectuelle, ils s'appuient sur ce que dit Aristote dans le livre II de l'Ame, que nous concevons lorsque nous voulons, ce qu'il n'eut pas dit si les universaux ne nous étoient pas innés et se présentoient toujours actuellement à l'ame. Aristote est entièrement opposé à ce qu'ils allèguent pour leur défense. Car il dit formellement sur la fin du livre II *Posteriorum*, que l'universel *venatur sensus* par le moyen de la mémoire et de l'expérience, et le Commentateur dit à leur encontre dans le prologue de l'Ame, que

tum, et isti fuerunt platonici, quorum caput fuit Plato. Hic siquidem videns magnam et continuam transmutationem et corruptionem fieri in rebus ipsis, inductus fuit ponere universalia stare per se, et incorruptibilia esse, quæ vocabat ideas, quas quidem dixerunt esse causas exemplares et effectivas istorum singularium. Hanc autem opinionem in VII *Metaph.*, et multis aliis locis destruit Philosophus. Unde dicit contra Platonem deridendo eum in libro *Poster*. Gaudeant genera et species, monstra enim sunt. Sumamus autem necessarium argumentum, quod format Avicenna contra eum sic. Universale quod intendimus, prædicatur de omnibus inferioribus, quorum unumquodque est ipsum; tale autem universale quod Plato ponebat separatum, non prædicatur de suis individuis, nec aliquod ipsorum est ipsum, ergo aut non est ponere universale, aut non est sic ponere separatum, sicut Plato ponebat. Et ideo fuerunt aliqui qui posuerunt universalia solum esse in intellectu, totum oppositum positioni Platonis, et adhuc isti diversificantur. Nam quidam posuerunt universalia nobis innata et concreta, et non fieri universalia per actionem intellectus depurantis et abstrahentis, et fulciunt positionem suam per dictum Philosophi, in II *De anima*, ubi dicit, quod intelligimus cum volumus, quod non esset dictum, nisi ipsa nobis universalia innata esset, et semper actu præsentarent ipsi animæ. Contra quod est etiam Philosophus, per quem putant se defendere. Dicit enim ipse in fine II *Poster.*, quod universale venatur sensus via memoriæ et experientiæ, et Commentator super proœmio *De anima*, dicit contra eos, quod « intellectus agens facit univer-

Digitized by Microsoft®

l'intellect actif produit l'universalité dans les choses. Ce dont ils prétendent s'étayer doit à coup sûr être entendu dans ce sens, que Aristote a voulu dire qu'il y a en nous un intellect actif par lequel tout se fait, et qui peut par conséquent quand il veut s'emparer de fantômes, les illuminer et les rendre intelligibles en acte. D'autres de leur côté ont prétendu que les formes intellectuelles passent de l'intellect actif dans notre esprit. Ils affirmoient que l'intellect actif n'est pas en nous, mais bien hors de nous, et ils disoient que c'étoit un Dieu ou une intelligence. Aristote les réfute sur ces deux points dans le IIIe livre de l'Ame. Il dit, en effet, que cet intellect est dans notre ame, il dit aussi que c'est la lumière qui rend intelligibles en acte les fantômes intelligibles en puissance, de même que la lumière rend visibles en acte les couleurs visibles en puissance; c'est ainsi qu'il y a eu diverses erreurs sur les universaux. Après tout c'est le sentiment d'Aristote qui est le vrai, savoir que l'universel se trouve dans la pluralité, qu'il est un en dehors de la multitude; par ces mots on touche au double être de l'universel, l'un en tant qu'il est dans les choses, l'autre suivant qu'il est dans l'ame. Quant à l'être de raison, il a la nature de prédicable; quant à l'autre être, c'est une certaine nature, et il n'est pas universel en acte, mais bien en puissance, parce que la puissance a la vertu de rendre une telle nature universelle par l'action de l'intellect, et c'est pour cela que Boëce appelle universel ce que l'on conçoit et singulier ce que l'on sent, parce que cette même nature qui étoit singulière et qui est individuée par la matière dans chaque homme, devient ensuite universelle par l'action de l'intellect qui les dégage des conditions qui existent *hic et nunc*, ce qui fait qu'elle reçoit de l'intellect lui-même le caractère d'universelle et de

---

salitatem in rebus ipsis. » Dictum autem quod inducunt pro se, sane est intelligendum, quod ideo hoc Philosophus dicit, quia in nobis est intellectus agens quo est omnia facere, et ideo quando vult potest se convertere supra phantasmata, et illustrare ea, et facere actu intelligibilia. Alii vero posuerunt, quod formæ intellectuales effluunt in mentem nostram ab intellectu agente. Ponebant autem intellectum agentem non esse in nobis, sed extra nos, et dicebant istum esse Deum, vel aliquam intelligentiam. Contra istos est Philosophus, in III *De anima*, quantum ad utrumque. Dicit enim ibi quod in anima nostra est intellectus iste, et dicit etiam quod est lumen quod facit phantasmata potentia intelligibilia, intelligibilia actu, sicut lumen facit colores potentia visibiles, visibiles actu, et sic diversimode erratum est circa universalia. Sententia tamen Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis, et unum præter multa, et tangitur in hoc duplex esse universalis, unum secundum quod est in rebus, aliud secundum quod est in anima. Et quantum ad istud esse quod est rationis, habet rationem prædicabilis; quantum vero ad aliud esse, est quædam natura, et non est universale actu, sed potentia; quia potentia habet, ut talis natura fiat universalis per actionem intellectus, et ideo dicit Boetius universale dum intelligitur, singulare dum sentitur, quia una et eadem natura, quæ singularis erat, et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus deputantis ipsam a conditionibus quæ sunt hic et nunc: unde rationem universalis et prædicabilis accipit ab ipso intellectu, ut

Digitized by Microsoft ®

prédicable, ainsi que nous l'avons dit. Et quoiqu'elle reçoive de l'ame elle-même le caractère d'universelle, elle n'est pas néanmoins en elle suivant son essence, mais suivant sa similitude et son espèce; c'est ce qui fait dire au Philosophe : « Ce n'est pas la pierre qui est dans l'ame, mais l'espèce de la pierre. » Or cette simititude ou espèce existant dans l'ame est numériquement une et singulière. Son universalité ne vient pas de ce qu'elle est dans l'ame, mais de ce qu'elle est comparée à plusieurs singuliers estimés tels. Leur jugement sur elle est le même, et il n'y a rien de déraisonnable en cela, parce que de même qu'une chose peut être genre et espèce sous divers rapports, de même aussi cette chose peut être universelle, particulière ou singulière pour des espèces diverses. Elle est effectivement singulière dans l'intellect seul, et elle est universelle en tant qu'elle a un caractère uniforme à l'égard de tous les individus qui sont hors de l'ame, suivant qu'elle est également l'image de tous, amenant à leur connoissance, comme on peut le voir dans un exemple. En effet, s'il y avoit une forme corporelle représentant plusieurs hommes, il est constant que cette forme, ou figure, ou espèce de statue auroit un être singulier propre suivant qu'il auroit l'être dans la matière; mais elle auroit le caractère de communauté, en tant qu'elle seroit commune par la représentation de plusieurs. Quoique l'on ait dit que cette nature, qui est universelle, est numériquement une, il n'est pourtant pas nécessaire qu'elle soit l'essence unique des espèces diverses dont elle est le genre, car le genre procède de l'indétermination ou indifférence, non pas néanmoins de telle sorte que ce qui est signifié par le genre soit numériquement une même espèce dans toutes les différentes espèces, à laquelle s'ajoutant une chose qui est la différence,

---

dictum est. Et quamvis ab ipsa anima recipiat rationem universalis, tamen non est in ipsa secundum suam essentiam, sed secundum suam similitudinem et speciem : unde et Philosophus ait : « Lapis non est in anima, sed species lapidis. » Hæc autem similitudo sive species existens in anima est una numero, et est singularis. Ejus autem universalitas non est ex hoc, quod est in anima, sed ex hoc quod comparatur ad multa singularia se habentia opinata. Eorum igitur judicium quantum ad ipsam est idem ; nec hoc est inconveniens, quia sicut aliquid diversis respectibus potest esse genus et species, ita aliquid diversis speciebus potest esse universale et particulare, sive singulare. Est enim illa in solo intellectu singularis, et est universalis in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua, quæ sunt extra animam, prout æqualiter est similitudo omnium ducens in omnium cognitionem, sicut potest apparere in exemplo. Nam si esset una forma corporalis repræsentans multos homines, constat quod illa forma, vel species, vel figura statuæ haberet esse singulare proprium secundum quod haberet esse in hac materia ; sed haberet rationem communitatis, secundum quod haberet communis per repræsentationem plurium. Quamvis autem dictum sit quod illa natura quæ est universalis, in quantum est in anima, sit una numero, non tamen oportet quod diversarum specierum, quarum est idem genus, sit una essentia, quia unitas generis ex ipsa indeterminatione procedit, vel indifferentia, non autem ita quod id quod significatur per genus, sit una essentia numero in omnibus speciebus vel diversis, cui superveniens res aliqua quæ est differentia, determinet ipsam, sicut forma determinat materiam quæ est

Digitized by Microsoft®

la détermine, comme une forme détermine la matière qui est une numériquement par la privation de toutes les formes : mais comme le genre signifie les formes, non pas cependant d'une manière déterminée telle ou telle que la doctrine exprime d'une manière déterminée, laquelle n'est pas différente de celle qui étoit signifiée par le genre d'une manière indéterminée. C'est pourquoi le Commentateur dit sur le Ier livre de la Métaphysique, que la matière première est dite une par la privation de toutes les formes; mais le genre est dit un par la communauté des formes signifiées; aussi en ajoutant la différence, et écartant l'indétermination qui étoit la cause de l'unité de genre, les espèces différentes par l'essence subsistent et demeurent, et c'est ce que dit Avicenne dans sa Métaphysique : « Il est impossible qu'une seule et même chose numériquement se dise de plusieurs, de telle sorte que chacun soit elle-même. » Cependant Boëce semble dire le contraire dans le Commentaire où il dit, que « l'universel est commun de telle manière, que le tout est en même temps dans les diverses choses dont il constitue naturellement l'essence, et comme il est universel en espèce, il devient singulier par les doctrines qui surviennent ou par les formes sans lesquelles il subsiste naturellement en lui-même, et sans lesquelles il n'a nulle permanence actuelle. » Il appuie cette assertion par un exemple pris de la cire, comme si l'on fait avec de la cire tantôt une statue d'homme, tantôt une statue de bœuf, en adaptant ces diverses formes à la même essence vraiment et entièrement permanente, il importe cependant que ce ne soit pas dans le même temps; mais voici l'inconvénient qui résulte de cette supposition, c'est que le même animal seroit raisonnable et déraisonnable s'il y avoit dans les diverses espèces la même essence de genre. On voit donc par là ce qu'il faut dire des universaux, et quels sont leurs

---

una numero, per privationem omnium formarum; sed quia genus significat formas, non tamen hanc vel illam determinate, quam determinate doctrina exprimit, quæ non est alia ab illa quæ indeterminate significabatur per genus. Unde dicit Commentator super I *Metaph.*, quod materia prima dicitur una per privationem omnium formarum; sed genus dicitur unum per communitatem formarum significatarum, unde per adjectionem differentiæ, remota illa indeterminatione, quæ erat causa unitatis generis, remanent species per essentiam diversæ, et hoc est quod dicit Avicenna in sua *Metaph.*, « Impossibile est, scilicet quod una et eadem res numero sit prædicata de multis, ita quod unumquodque sit ipsa. » Videtur tamen Boetius dicere contrarium in commento, ubi ait, quod « universale ita est commune, ut eodem tempore totum sit in diversis, quorum essentiam naturaliter constituat, et cum in specie sit universale, per advenientes doctrinas vel formas fit singulare, sine quibus naturaliter in se subsistit et absque eis actualiter nullatenus permanet. » Huic autem dicto adaptat exemplum de cera, sicut si ex cera modo statuam hominis, modo bovis facias, diversas formas eidem essentiæ vere penitus manenti adaptando, hoc tamen refert quod non eodem tempore, sed inconveniens quod sequitur ex ista positione est istud quod idem animal esset rationale et irrationale, si eadem essentia generis esset in diversis speciebus. Sic igitur patet quid dicendum sit de ipsis universalibus, et quomodo habeant se, quia aliquo modo

Digitized by Microsoft®

rapports, comme ils ont en certains cas et non dans d'autres l'être extrinsèque de l'ame, par conséquent, je dis que les universaux, par cela qu'ils sont universaux, n'ont pas l'être par soi dans les choses sensibles, parce que l'universalité elle-même est dans l'ame et nullement dans les choses. Or lorsque nous disons que la nature universelle a l'être dans ces choses sensibles ou singulières, nous n'entendons pas que la nature qui a l'universalité tienne l'être de ces choses caractérisées. On voit donc comment l'universel est corporel, et comment aussi il est incorporel; parce que, suivant ce que dit Boëce, ce qui est incorporel et insensible s'entend dans la simplicité de son universalité, tandis que ce qui est corporel et sensible subsiste par les accidents. Ainsi donc se trouvent établies les questions énumérées par Boëce sur les universaux. Mais l'universel peut-il exister après la destruction des singuliers; suivant Avicenne, il faut dire qu'oui; parce que l'universel est ce que suivant l'intellect il est impossible de ne pas dire de plusieurs, quoique nulle de ces choses n'ait l'être en effet. Comme l'intention, qui est universelle, existe en dehors du singulier, parce qu'il est de sa nature de se dire de plusieurs, mais il n'est pas nécessaire que ces choses ou quelqu'une d'elles existent. L'universel est-il substance ou accident, il faut dire que par son rapport de comparaison avec l'ame, il est accident, c'est une certaine disposition dans l'ame, c'est un des individus des sciences ou formations. Cependant Averrhoès dit sur le livre Ier de l'Ame, que « l'universel est une qualité existant dans l'ame, » je dis une qualité substantielle, qui n'est ni substance, ni accident, mais quelque chose de mitoyen, ce qui n'est pas déraisonnable, quoique ce soit quelque chose de mitoyen par rapport au logicien, et non par rapport au métaphysicien et au naturaliste,

---

habent esse animæ extrinsecum, et aliquo modo non. Consequenter dico, quod universalia ex hoc quod sunt universalia non habent esse per se in sensibilibus, quia universalitatis ipsa est in anima, et nullo modo in rebus. Cum autem dicimus, quod natura universalis habet esse in his sensibilibus sive singularibus, non intelligimus ex hoc quod natura cui accidit universalitas habet esse istis signatis. Patet ergo quomodo universale sit corporale, et quomodo sit incorporale; quoniam secundum quod dicit Boetius, incorporale, et insensibile in simplicitate suæ universalitatis intelligitur, corporeum autem et sensibiliter per accidentia subsistunt. Sic igitur declaratæ sunt quæstiones quas enumerat Boetius de universalibus. Utrum autem possit esse destructis singularibus, dicendum secundum Avicennam, quod sic : quia universale est illud, quod secundum intellectum impossibile est non prædicari de multis, et si nullum eorum habet esse in effectu; sicut intentio est præter singulare, quæ universalis est, eo quod ejus natura est prædicari de multis; sed non est necesse esse illa multa, imo nec aliquod illorum. Utrum autem sit substantia vel accidens, dicendum quod per comparationem quam habet ad animam est accidens, et est dispositio quædam in anima, et est unum de individuis scientiarum vel formationem. Averrhoes tamen dicit super I *De anima*, quod « universale est qualitas existens in anima, » et hoc dico substantialis, quæ quidem non est substantia, nec accidens, sed medium, quod non est inconveniens. Quamvis enim quoad Logicum, non tamen quoad Metaphysicum, et naturalem est medium inter ea, ut vult Commentator in

Digitized by Microsoft®

comme le veut le Commentateur. Ainsi donc en considérant l'universel en tant qu'universel, c'est-à-dire suivant qu'une nature quelconque a une intention d'universalité, c'est-à-dire suivant que l'on considère l'animal ou l'homme comme étant un en plusieurs, les universaux ne sont pas des substances, et c'est de cette manière que sur la fin du livre VII de la Métaphysique, Aristote attaque la doctrine que les universaux ne sont pas des substances, ainsi que les platoniciens ont prétendu que l'animal et l'homme étoient des substances dans leur quiddité. Car animal commun et homme commun ne sont pas des substances dans la nature des choses; mais la forme de l'animal ou de l'homme a cette communauté suivant qu'elle est dans l'intellect, lequel reçoit une forme commune en plusieurs, en tant qu'il la retire de tous les agents d'individuation. On peut encore considérer d'une autre manière l'universel, c'est-à-dire la nature à qui l'intellect a donné un caractère d'universalité, et de cette sorte les universaux, comme le genre et l'espèce, signifient les substances des choses, et se disent *in quid*. En effet animal signifie la substance de ce dont il se dit, et l'homme également; et c'est ce que dit Aristote dans les Prédicaments, que le genre et l'espèce des substances premières sont des substances secondes. Il faut parler différemment des universaux des accidents, parce que ces universaux, soit pour le rapport qu'ils ont dans l'ame, soit pour celui qu'ils ont dans leurs inférieurs, ne sont pas des substances en tant que la substance est séparée de l'accident, mais ils sont substance, en tant que substance est pris pour essence dans ses inférieurs. C'est pourquoi comme les accidents universels sont essentiels à leurs inférieurs, ils peuvent pour cette raison être appelés substances. Mais l'universel est-il avant le singulier, à cela il

---

multis locis. Sic igitur considerando universale in quantum universale est, scilicet secundum quod aliqua natura habet intentionem universalitatis, id est secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis, universalia non sunt substantiæ, et hoc modo reprobat Philosophus circa finem VII *Metaph.*, quod universalia non sunt substantiæ, sicut platonici posuerunt animal et hominem in sua quidditate esse substantias. Nam animal commune et homo communis non sunt aliquæ substantiæ in rerum natura; sed hanc communitatem habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu, qui unam formam accipit in multis communem, in quantum eam subtrahit ab omnibus individuantibus. Alio modo potest considerari universale, scilicet ipsa natura cui intellectus rationem universalitatis attribuit, et sic universalia, ut genus et species, substantias rerum significant, et prædicatur in quid. Animal enim significat substantiam ejus de quo prædicatur, et similiter homo; et hoc est quod dicit Philosophus in Prædic., quod genus et species primarum substantiarum sunt substantiæ secundæ. De universalibus autem accidentium accipienda est alia ratio, quoniam talia universalia, et quantum ad respectum quem habent in anima, et quantum ad respectum quem habent in suis inferioribus, substantiæ non sunt, prout substantia dividitur contra accidens, sed sunt substantia, prout substantia accipitur pro essentia in suis inferioribus. Unde, quod universalia accidentia sunt essentialia suis inferioribus, hoc modo possunt dici substantiæ. Utrum autem universale sit prius quam singulare, dicendum quod universale esse prius, con-

Digitized by Microsoft®

faut dire que l'être universel antérieur arrive de deux manières, savoir : l'universel *in essendo*, et l'universel *in cognoscendo*. Si c'est *in essendo*, alors l'universel se prend pour l'espèce qui est dans l'ame abstraite des conditions matérielles qui sont *hic et nunc*, la forme et la figure. Il est donc ainsi évident que le singulier duquel une semblable forme est abstraite se trouve antérieur, il faut donc comprendre de cette façon ce qui est de l'ame. L'universel ou n'est rien ou est postérieur. On considère l'universel d'une autre manière, en tant qu'il est une forme réellement existante dans les choses, et cela de deux manières. En effet, ou il se rapporte à l'opération de la nature ou à l'intention. Si c'est de la première manière, ou nous parlons de l'universel de l'espèce la plus spéciale, ou du supérieur qui lui est relatif. Si c'est du supérieur, ou il est comparé à son propre singulier, qui est médiatement contenu en lui; s'il est comparé au propre, suivant qu'animal est comparé à tel animal, dans ce cas tel animal est antérieur à animal dans l'opération de la nature, parce que l'opération de la nature se termine à tel animal avant animal, par la raison que toute opération appartient aux singuliers; mais ensuite lorsque nous prenons tel animal, l'intellect attentif, avant que nous arrivions à la forme de l'homme, saisit la forme de l'universel dans tel individu, savoir l'animal. Mais ensuite avant que la nature opère à l'égard de la forme de l'homme, animal a précédé dans l'observation de l'intellect, et puis tel animal par l'opération de la nature, et par conséquent si nous formons alors l'universel supérieur à l'égard du singulier non propre, comme animal à l'égard de tel homme, de cette façon dans l'opération de la nature l'universel précède le singulier. On voit ainsi ce qu'il faut dire si nous parlons de l'universel supérieur. Mais si nous parlons de l'universel inférieur, comme de l'espèce la plus spé-

---

tingit dupliciter, scilicet universale in essendo, et universale in cognoscendo : si in essendo, tunc universale accipitur pro specie quæ est in anima abstracta a conditionibus materialibus, quæ sunt hic et nunc, forma et figura. Et sic isto modo patet, quod prius est singulare, a quo abstrahitur talis forma, et sic est intelligendum quod dicitur de anima. Universale aut nihil est, aut posterius est. Alio modo consideratur universale, prout est forma realiter existens in rebus, et hoc dupliciter. Aut enim refertur ad operationem naturæ vel ad intentionem, si primo modo, aut loquimur de universali speciei specialissimæ, aut de superiori ad ipsam. Si de superiori, aut comparatur ad suum proprium singulare, quod mediate continetur ab ipso; si ad proprium, prout animal comparatur ad hoc animal, sic prius est in operatione naturæ hoc animal quam animal, quia prius terminatur operatio naturæ ad hoc animal, quam ad animal, eo quod omnis operatio est singularium, sed ulterius cum habemus hoc animal intellectus considerans antequam deveniamus ad formam hominis, apprehendit formam universalis in hoc individuo, scilicet animal. Sed ulterius antequam operetur natura ad formam hominis, præcessit animal per considerationem intellectus, et hoc animal per operationem naturæ, et ideo si tunc formamus universale superius ad singulare non proprium, ut animal ad hunc hominem, sic in operatione naturæ universale præcedit singulare; et sic patet quid sit dicendum si loquamur de universali superiori. Si autem loquamur de universali inferiori, ut de specie specialissima, sic quantum ad operationem naturæ singulare præcedit uni-

Digitized by Microsoft®

ciale, dans ce cas, relativement à l'opération de la nature, le singulier précède l'universel, comme la nature engendre Sortès avant l'homme. D'un autre côté, si nous rapportons l'universel à l'intention de la nature, il faut encore distinguer, parce que ou nous parlons de l'universel supérieur, comme du genre, ou de l'inférieur, comme de l'espèce la plus spéciale : si nous parlons de l'universel supérieur, comme
1 de l'animal relativement à l'intention universelle de la nature, je dis dans ce cas que l'universel, savoir animal, et tel animal ne tiennent pas de la nature leur singulier propre, parce que s'il en étoit ainsi son opération cesseroit d'abord dans l'animal, et n'arriveroit jamais à Sortès, et de cette manière rien n'arriveroit à une génération par-
2 faite. Si au contraire nous parlons de l'universel inférieur comme de l'espèce la plus spéciale, comme c'est là que tend d'abord la nature particulière, il faut dire que par l'intention de la nature l'universel est antérieur au particulier, et c'est ce que dit Aristote dans le second livre de l'Ame : « Notre vertu se trouve dans tout, parfait et imparfait, de sorte que l'animal engendre l'animal, la plante engendre la plante, quoiqu'ils participent à l'être divin dans la mesure de ce qui leur est possible. » En effet, c'est là le désir et le but de tout ce qui agit suivant la nature, laquelle a eu en vue par elle-même l'être divin, c'est-à-dire l'immortalité, comme il l'expose lui-même. Quant à l'opération de la nature le singulier est antérieur, dans ce sens que la nature produit Sortès avant de produire l'homme, et on voit de la sorte ce qu'il faut dire de l'universel relativement à son être. Mais si nous parlons de l'universel relativement à sa cognition, on peut le considérer de
1 deux manières, parce qu'il y a quelque chose qui est plus connu par
2 rapport à nous, et d'autres choses qui sont plus connues *simpliciter*, ou par rapport à la nature, parce que la même chose est plus connue

---

versale, sicut natura prius generat Sortem quam hominem. Si autem referamus universale quantum ad intentionem naturæ, sic adhuc distinguendum est, quia aut loquimur de universali superiori, ut de genere; aut de inferiori, ut de specie specialissima; si loquamur de universali superiori, ut de animali quantum ad intentionem naturæ universalem, sic dico quod universale, scilicet animal, et hoc animal singulare suum proprium non intenduntur a natura, quia si sic statim in ipso animali sua operatio cessaret, et nunquam perveniretur usque ad Sortem, et sic nihil perfecte generaretur. Si autem de universali inferiori, ut de specie specialissima loquimur, cum illud sit primo intentum a natura particulari, dicendum quod intentione naturæ prius est universale quam particulare, et hoc est quod Philosophus dicit in II *De anima* : « Nostra virtus inest omnibus quæ perfecta, et ut imperfecta, ut animal generat animal, et planta plantam, quamvis ipsum esse divinum participent secundum quod possunt. » Omnia enim illud appetunt, et illius causa agunt, quæcumque agunt secundum naturam quæ intendit per se esse divinum, id est sempiternum, sicut ipsemet exponit. Quantum ad operationem naturæ sic singulare est prius, sicut natura prius generat Sortem quam hominem, et sic patet quid sit dicendum de universali quantum ad esse suum. Si autem loquamur de universali quantum ad cognitionem suam, hoc potest esse dupliciter, quia est aliquid notius quoad nos, et est aliquid notius simpliciter, sive quoad naturam, quia idem est notius secundum na-

Digitized by Microsoft®

suivant la nature et *simpliciter*. Or les choses connues *per se* sont plus connues *simpliciter*. Celles-là le sont plus *per se* qui ont plus de l'entité, car chaque chose devient l'objet de la cognition en tant qu'elle est être ; or les choses qui sont plus en acte sont êtres davantage : c'est pourquoi ces choses sont plus susceptibles d'être connues par la nature, non que la nature les connoisse davantage, mais parce qu'elles sont connues en elles-mêmes et suivant leur nature propre. Ainsi donc les natures les plus spéciales sont plus connues suivant la nature, comme existant par elles-mêmes, et ayant une cognition distincte. Or ce qui est complet *actu* est antérieur en nature et postérieur en temps : Les genres au contraire connus sont antérieurs par rapport à nous, et postérieurs par rapport à la nature, comme ayant une cognition confuse en puissance : mais ce qui est en puissance est antérieur en temps et postérieur en nature, comme sont les genres plus universels et en puissance, et plus confus, parce que les universaux contiennent en eux leurs inférieurs en puissance, et celui qui sait une chose en général la connoît d'une manière confuse. La connoissance en devient plus claire, quand chacune des choses contenues en puissance dans l'universel vient à être à demi connue en acte. Par exemple, celui qui connoît l'animal ne connoît la rationalité qu'en puissance; car il arrive que l'on connoît plutôt l'animal que l'homme. Et c'est ainsi qu'il faut entendre ce qui est dit, livre Ier de la Physique, qu'une chose existe plutôt en puissance qu'en acte. En conséquence suivant le mode par lequel nous procédons de la puissance à l'acte et du plus commun au moins commun, il est antérieur par rapport à nous de connoître l'animal plutôt que l'homme ; c'est encore ainsi qu'il faut entendre, livre Ier de la Physique, que les universaux nous sont antérieurement connus par rapport à nous et moins connus à la

---

turam et simpliciter. Simpliciter autem nota sunt, quæ per se sunt nota. Sunt autem plus per se, quæ plus habent de entitate, quia unumquodque cognoscibile est quantum est ens, magis autem entia sunt, quæ sunt magis in actu : unde ista sunt magis cognoscibilia a natura, non quod natura magis cognoscat ea, sed quia sunt nota secundum se et secundum naturam propriam. Sic igitur species specialissimæ sunt notiores secundum naturam, utpote per se existentes, et distinctam habentes cognitionem. Quod autem completum est actu, est prius natura et posterius tempore, genera vero nota sunt priore quoad nos et posteriora quoad naturam, utpote habentia cognitionem confusam in potentia; quod autem est potentia, est prius tempore, natura autem posterius, sicut sunt genera universaliora et in potentia, et magis confusa, quia universalia continet in se sua inferiora in potentia, et qui scit aliquid in universali, scit illud indistincte; tunc autem distinguitur ejus cognitio, quando unumquodque eorum quæ continentur in universali in potentia, semi actu cognoscunt. Verbi gratia, qui scit animal non scit rationale nisi in potentia. Prius autem contingit scire animal, quam hominem, et sic intelligendum est illud in I *Phys.* Aliquid prius est in potentia, quam in actu. Secundum hunc igitur modum quo procedimus de potentia ad actum, et de magis communi ad minus commune, prius est quoad nos scire animal quam hominem, et sic intelligendum est, quando dicitur I *Phys.*, quod universalia sunt nobis prius nota quoad nos, et minus nota naturæ;

Digitized by Microsoft®

nature : c'est tout le contraire pour les singuliers, parce que là il n'y a point d'acception simple, mais bien *secundum quid ;* comme est l'espèce à l'égard du genre. Mais si l'on prend le singulier *simpliciter* comme il est pris, *in* I *Posteriorum*, il faudra dire que par rapport à nous les singuliers sont plus connus suivant que la cognition sensitive précède en nous la cognition intellective qui appartient aux universaux : mais les universaux sont plus connus suivant la nature et en eux *simpliciter*, parce que la connoissance universelle est plus parfaite. Or les universaux sont intelligibles en acte, mais non les singuliers, étant matériels comme ils sont. Remarquez qu'il y a de la différence à dire animal en tant qu'animal, et animal en tant qu'universel; et de même homme en tant qu'homme, et homme en tant qu'espèce ; parce que l'animal en tant qu'animal n'est qu'animal, et désigne une essence simple, qui n'est pas une par elle-même pas plus que multiple, n'existant pas dans ce qui tombe sous les sens, ni dans l'ame, et n'est rien de tout cela en puissance ou en acte. C'est pourquoi il signifie une certaine essence qui n'est ni universelle, ni particulière ; c'est pour cela qu'Avicenne dit que rationalité n'est pas une différence, pas plus que l'animalité un genre ou humanité une espèce, et de cette manière on ne peut rien dire de vrai d'elle si ce n'est qu'elle se convient en tant que telle : d'où il résulte que tout autre attribution qui lui sera faite sera une attribution fausse, par exemple : animal raisonnable convient à l'homme en tant qu'homme aussi bien que les autres choses qui tombent dans sa définition; tandis que blanc ou noir ou autre chose semblable qui n'appartient pas à l'humanité ne convient pas à l'homme en tant qu'homme. C'est pourquoi si l'on demande si cette nature ainsi considérée peut se dire une ou multiple,

---

singularia autem e converso, quia ibi non accipitur simpliciter, sed secundum quid, sicut est species respectu generis. Si autem accipiatur singulare simpliciter, sicut accipitur in I *Poster.*, sic dicendum quod quoad nos singularia sunt notiora secundum quod cognitio sensitiva in nobis præcedit intellectivam, quæ est universalium; sed universalia sunt notiora secundum naturam et secundum se simpliciter, quia cognitio universalis est perfectior. Universalia autem sunt intelligibilia in actu, non autem singularia, cum sint materialia. Notandum etiam, quod aliud est dicere animal in quantum animal, et animal in quantum universale. Et similiter homo in quantum homo, et homo in quantum species, quia animal in quantum animal est animal solum, et significat essentiam simplicem, quæ de se non est una, nec multa nec existens in his sensibilibus, nec in anima, nec aliquod horum potentia vel actu. Unde significat quamdam essentiam, quæ nec est universalis, nec particularis ; et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, et similiter animalitas non est genus, nec humanitas species, et hoc modo nihil est verum de ea dici, nisi quod convenit sibi secundum quod hujusmodi ; unde quidquid aliorum sibi attributum fuerit, falsa erit attributio, verbi gratia : Homini ut homini convenit animal rationale, et alia quæ in diffinitione ejus cadunt. Album vero aut nigrum, aut quidquid hujusmodi est, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini secundum quod homo est. Unde si quæratur, utrum ista natura sic considerata possit dici una, vel plures, neutrum concedendum est; quia utrumque eorum est

Digitized by Microsoft ®

il faudra répondre négativement pour l'une et l'autre chose, parce que chacune de ces choses se trouve en dehors de l'intellect de l'homme ou de l'humanité, et que l'une et l'autre peut arriver. Si en effet la pluralité étoit de son intellect, elle ne pourroit jamais être dite une, quoique cependant elle soit une en tant qu'elle se trouve dans Sortès. De même si l'unité étoit de son intellect, elle seroit alors la seule et même essence de Sortès et de Platon, et ne pourroit se vérifier dans plusieurs; et comme il ne convient pas à la nature suivant sa considération absolue d'être dans l'ame ni dans les singuliers, il est faux de dire que la nature de l'homme comme telle a l'être dans tel singulier, parce que si l'être dans tel singulier convenoit à l'homme comme homme, comme homme il seroit hors de tel singulier. De même, si n'être pas dans tel singulier convenoit à l'homme en tant qu'homme, en tant qu'homme cela s'y trouveroit : mais il est vrai de dire, que l'homme en tant qu'homme n'a pas l'être en tel ou tel singulier ou dans l'ame. Il est donc évident que la nature de l'homme, considérée d'une manière absolue, abstrait de tout être quelconque, de telle sorte néanmoins qu'il n'y ait précision d'aucun, et de sorte aussi que, ne convenant pas à l'humanité dans sa considération absolue, elle se dise de Sortès; c'est pourquoi le caractère d'espèce ne lui convient pas suivant la considération absolue, parce que l'unité et la communauté sont de la nature de l'universalité. Or ni l'un ni l'autre ne convient à la nature humaine suivant sa considération absolue. En effet, si la communauté étoit de l'intellect de l'homme, on rencontreroit la communauté partout où se trouveroit l'humanité, ce qui est faux, parce qu'on ne trouve nulle communauté dans Sortès, et tout ce qu'il y a en lui est individué, il faut donc qu'elle appartienne aux acci-

---

extra intellectum hominis seu humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de intellectu ejus, nunquam posset dici una, cum tamen una sit secundum quod est in Sorte. Similiter, si unitas esset de intellectu ejus, tunc esset una et eadem Sortis et Platonis essentia, nec posset in pluribus verificari, et cum ipsi naturæ secundum suam absolutam considerationem non conveniat esse in anima, nec esse in singularibus, falsum est dicere, quod natura hominis in quantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari, quia si esse in hoc singulari conveniret homini in quantum homo, in quantum homo esset extra hoc singulare. Similiter, si conveniret homini in quantum homo non esse in hoc singulari, in quantum homo esset in eo; sed verum est dicere quod homo in quantum homo non habet esse in hoc singulari, vel in illo aut in anima. Ergo patet quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat præcisio alicujus eorum, et quia humanitati secundum suam absolutam considerationem non convenit, quod prædicetur de Sorte, ideo ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam considerationem, quia de ratione universalitatis est unitas et communitas. Naturæ autem humanæ secundum suam absolutam considerationem neutrum convenit. Si enim communitas esset de intellectu hominis, tunc in quocumque inveniretur humanitas, inveniretur communitas, quod falsum est, quia in Sorte nulla invenitur communitas, sed quidquid in eo est, est individuatum; et ideo oportet, quod sit de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in in-

Digitized by Microsoft®

dents qui l'accompagnent suivant l'être qu'elle a dans l'intellect, et par conséquent le nom d'espèce ne se dit pas de Sortès, de sorte qu'on dise, Sortès est une espèce, ce qui néanmoins arriveroit de toute nécessité, si la nature d'espèce convenoit à l'homme suivant l'être qu'il a dans Sortès ou suivant sa considération absolue, c'est-à-dire en tant qu'il est homme. Car tout ce qui convient à l'homme en tant qu'homme convient et se dit de Sortès. Elle peut être considérée d'une autre manière suivant l'être qu'elle a dans tel ou tel, et ainsi il y a à son égard prédication *per accidens*, à raison de ce en quoi il est, comme on dit que l'homme est blanc, parce que Sortès est blanc, quoique cette qualité ne convienne pas à l'homme en tant qu'homme. De cette manière elle a un double être, l'un dans les singuliers et l'autre dans l'ame, et les accidents suivent cette nature selon l'un et l'autre être, comme dans les singuliers ils ont un être multiple suivant la diversité des singuliers. Suivant l'être qu'elle a dans les singuliers on ne peut pas dire que la nature de quelque genre ou espèce survienne à une nature, car il ne se rencontre pas dans les individus suivant l'unité quelque chose d'un convenable à tout, que demande la nature d'universel. Il reste donc à dire que la nature du genre ou d'espèce survient dans une nature suivant l'être qu'elle a dans l'intellect. Par exemple : la nature humaine a dans l'intellect un être abstrait de tous les agents d'individuation, c'est pourquoi elle a un caractère d'uniformité vis-à-vis de tous les individus qui sont hors de l'ame, selon qu'elle est essentiellement une image universelle faisant connoître tous les individus en tant qu'ils existent en elle, parce que son opération à l'égard de tout individu passé, présent et futur est une, et de quelque manière qu'il ait été d'abord placé dans l'intellect, il subira

---

tellectu, et ideo nomen speciei non prædicatur de Sorte, ut dicatur, Sortes est species, quod tamen de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Sorte, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo. Quidquid enim convenit homini, in quantum homo, prædicatur de Sorte. Alio modo potest considerari secundum esse quod habet in hoc vel in illo, et sic de ipso aliquid prædicatur per accidens ratione ejus in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Sortes est albus, quamvis hoc non conveniat homini in quantum homo. Hoc autem modo duplex habet esse, unum in singularibus, et aliud in anima, secundum utrumque esse consequuntur hanc naturam accidentia, et in singularibus habent multiplex esset secundum singularium diversitatem. Secundum autem hoc esse quod habet in singularibus, non potest dici quod ratio alicujus generis vel speciei accidat alicui naturæ, quia non invenitur in individuis secundum unitatem, ut sit unum quid omnibus conveniens, quod ratio universalis exigit. Relinquitur ergo quod ratio generis vel speciei accidit alicui naturæ secundum esse quod habet in intellectu. Verbi gratia : Ipsa natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus, et ideo habet uniformem rationem ad omnia individua quæ sunt extra animam, prout est essentialiter similitudo omnium ducens in omnium cognitionem in quantum sunt in eo, quia ejus operatio ad omne individuum quod fuit, et est, et erit, est una, et qualitercumque primum positum fuerit in intellectu, hanc depurationem habebit, et aliud

Digitized by Microsoft ®

cette dépuration et ne produira aucune augmentation. On voit donc par là que ce n'est pas la même chose de dire un animal en tant qu'animal, ou un homme de la même manière, ou un animal en tant qu'universel, car animal comme tout autre universel est seulement animal, c'est une forme intelligible suivant la forme que nous exprimons, c'est une nature dont on peut dire que son être est antérieur à l'être naturel, comme le simple est antérieur au composé, et son être individuel n'est proprement dit être qu'autant que cet être d'où provient l'animal, appartient à l'intention. Mais l'être avec les accidents, et l'être de tel individu, malgré la détermination de l'intention, est attribué à une nature particulière. Donc l'animal, en tant qu'animal, n'est ni genre, ni espèce, ni individu, ni unité, ni multiplicité en tant que de soi, quoiqu'il accompagne nécessairement un être déterminé en eux. Néanmoins animal et homme peuvent être considérés en eux-mêmes, quoiqu'étant avec un autre différent d'eux-mêmes; mais animal en tant qu'universel, n'est pas seulement animal, mais il est animal, et une autre chose encore non animal : considéré en soi il est quelque chose de moyen entre animal et non animal; il sera alors animal en cela comme sa partie, et de même de l'homme. Donc l'universel comme universel est quelque chose en quoi survient la pluralité, et de plus quelque autre chose. Il est dès lors évident, d'après ce qui a été dit, de quelle manière le caractère de genre et d'espèce convient à une nature, c'est-à-dire qu'il ne lui convient pas suivant une considération absolue, et ne provient pas des accidents qui l'accompagnent suivant l'être qu'elle a hors de l'ame, comme la blancheur ou la noirceur, mais il appartient aux accidents qui l'accompagnent suivant l'être qu'elle a dans l'intellect, et de cette manière le caractère

---

superveniens non augebit. Sic igitur patet, quod aliud est dicere animal in quantum animal, et homo similiter, et aliud est dicere, animal in quantum universale, nam animal et similiter quodlibet aliud universale est animal solum, et est forma intelligibilis secundum formam quam dicimus, et est natura, de qua potest dici quod esse ejus est prius quam esse naturale, sicut simplex prius est composito, et ipsum ejus esse individuum proprie dicitur esse, quantum tale esse ex quo est animal, est de intentione. Ipsum vero esse cum accidentibus et ipsum esse hujus individui, quamvis determinata intentio attribuitur tamen naturæ particulari. Animal ergo in quantum est animal, nec est genus, nec species, nec individuum, nec unum, nec multa quantum de se est, licet concomitetur illud esse aliquod illorum de necessitate. Possunt tamen animal et homo per se considerari, quamvis sit cum alio a se; sed animal in quantum universale non est animal solum, sed est animal, et aliud non animal; consideratum in se est medium, quod cum fuerat animal, et aliud, quod non est animal, tunc erit animal in hoc tanquam pars ejus et homo similiter. Ergo universale ex hoc quod universale est quoddam cui accidit pluralitas, et est quoddam aliud. Ex prædictis jam manifestum est, qualiter ratio generis et speciei conveniant alicui naturæ, quoniam non conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, nec est de accidentibus quæ sequuntur eam secundum esse, quod habet extra animam, utpote albedo vel nigredo; sed est de accidentibus quæ sequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, et per hunc modum convenit sibi ratio generis;

Digitized by Microsoft®

de genre, d'espèce, de différence et des autres intentions lui convient parfaitement.

Fin du cinquante-quatrième Opuscule, sur les universaux.

L'abbé VÉDRINE.

OPUSCULE LV.

Second traité sur les universaux.

Comme, suivant Aristote dans son livre I. *Posteriorum*, la science roule sur les choses sempiternelles et sur celles qui sont connues et qui ne peuvent être autrement, choses qui sont des universaux, j'estime en conséquence qu'il est utile d'en dire quelque chose à raison de l'universalité, afin que la nature de ce qui constitue l'être étant une fois connue, il soit plus facile de connoître les autres universaux dans ce qui les constitue. Je dis donc que l'universel en tant qu'universel comprend une première chose, de nature à être par soi en plusieurs, suivant la seconde intention. Mais j'appelle intention seconde ce que l'intellect conçoit secondairement de la chose, à raison de quoi il faut entendre que les choses étant matérielles et particulières en dehors de l'ame, et chaque chose étant intelligible en tant qu'elle

---

vel speciei, vel differentiæ et aliarum intentionum.

Explicit Opusculum quinquagesimum quartum S. Thomæ de universalibus.

OPUSCULUM LV.

Ejusdem doctoris, tractatus secundus de universalibus.

Quoniam dicit Aristoteles I *Posteriorum*. Scientia est sempiternorum, et eorum quæ nota sunt, et quæ impossibile est aliter se habere, hæc autem sunt universalia : ideo utile esse existimo aliquid narrare de eis secundum quod universale est, ut cognita natura ejus secundum quod est, facilius etiam alia universalia secundum quod sunt cognoscantur. Dico ergo quod universale secundum quod universale, comprehendit primam rem, quæ de se nata est in pluribus esse secundum intentionem secundam. Sed intentionem secundam appello illud quod intellectus secundo intelligit de re, propter quod intelligendum est, quod cum res sint materiales, et particulares extra animam, et unumquodque sit intelligibile secundum quod est a materia

Digitized by Microsoft®

peut être séparée de la matière, il est évident qu'on ne peut concevoir une chose selon qu'elle est dans une matière particulière, à moins de l'abstraire de toutes les conditions individuantes. On ne peut, en effet, concevoir une pierre sans l'abstraire, par l'intellect, de telle et telle chose. Mais comme l'intellect abstrait des sens l'objet de son intellection, la pierre doit être connue d'abord par la puissance imaginative ou fantastique, qui est plus active sous ce rapport que les autres puissances sensitives. Or cela ne peut se faire que par le moyen de quelque image ; il faut conséquemment pour cela que l'intellect conçoive la nature de la pierre, qu'il abstraie son espèce intelligible de son image, de sorte que la première intention qui vient de la pierre est dans l'intellect l'espèce de la pierre, laquelle convient à la pierre en tant que pierre, et le mot *pierre* a été imposé par cette première intention, pour signifier la nature de la pierre qui est hors de l'ame, ce qui arrive par la raison que l'espèce de la pierre n'est pas ce qui est conçu, mais ce par quoi s'opère la conception, lorsque l'intellect conçoit la nature de la pierre. Comme l'espèce du corps, par laquelle s'opère la vision, se trouve dans l'œil, et c'est cette espèce par laquelle le terme a ou n'a pas de signification ; cela deviendra plus tard évident. Il faut maintenant voir plus loin : puisque l'intellect conçoit la nature de la pierre par le moyen d'une espèce intelligible, parce qu'il ne lui répugne pas d'être dans plusieurs. En second lieu, il la conçoit en tant qu'elle est l'objet d'une participation multiple, et il la conçoit ainsi diversement, suivant les différents modes de participation. Car, comme objet de participation de la part de plusieurs choses différentes d'espèce, il la conçoit sous l'intellect de genre, et sous l'intellect d'espèce, si ce sont des choses différentes de nombre.

---

separabile, manifestum est quod res secundum quod est in materia particulari, intelligi non potest, nisi abstrahatur ab omnibus conditionibus individuantibus. Lapis enim non potest intelligi, nisi per intellectum abstrahatur ab hoc, et nunc, et aliis hujusmodi : sed quia intellectus illud quod intelligit, abstrahit a sensu, oportet quod lapis prius cognoscatur a virtute imaginativa, sive phantastica, quæ abstractior est reliquis virtutibus sensitivis. Hoc autem esse non potest, nisi mediante aliquo phantasmate, ideo oportet ad hoc quod intellectus intelligat naturam lapidis, quod abstrahat suam speciem intelligibilem a suo phantasmate. Ita quod prima intentio quæ de lapide est, in intellectu est species lapidis, quæ competit lapidi secundum quod lapis, et ab ista prima intentione hæc vox lapis, imposita est ad significandum naturam lapidis, quæ est extra animam, et hoc accidit ex hoc, quod species lapidis non est id quod intelligitur, sed quo intelligitur, cum intellectus intelligit naturam lapidis : sicut species copporis in oculo est, qua visus videt, et species illa est, qua vox aliquid significat, et non significat, hoc alibi erit manifestum. Tunc videndum est ulterius, cum intellectus intelligit naturam lapidis mediante specie intelligibili, quia sibi non repugnat esse in pluribus : secundo intelligit eam ut est participabilis a pluribus, et secundum diversum participationis modum sic diversimode intelligit. Nam in quantum est participabilis a pluribus differentibus specie, intelligit eam sub intellectu generis, et si solum participabilis est a pluribus differentibus numero, intelligit eam sub intellectu speciei. Hoc autem inferius plenius apparebit, et sic patet quod

Digitized by Microsoft®

Tout cela s'éclaircira encore ; on voit donc par là qu'il y a une différence d'intellect entre concevoir la pierre comme pierre, et la concevoir comme objet de participation universelle ou particulière, et cet intellect est antérieurement ce qu'il est, parce que la puissance d'une chose et son aptitude ne sont pas de l'essence du terme, comme la puissance de l'ame n'est pas de l'essence de l'ame. C'est pourquoi l'aptitude à être en plusieurs n'est pas de l'essence de l'homme, parce qu'alors l'homme qui est dans Sortès seroit apte à la participation de plusieurs, ce qui est impossible. Comme toute chose peut être abstraite de ce qui n'est pas de son essence, elle peut en conséquence être conçue sans l'intelligence de sa participation avec plusieurs. En effet, l'homme en tant qu'homme n'est ni universel, ni particulier ; car si l'homme comme homme étoit universel, il ne pourroit plus être particulier, et s'il étoit particulier, il ne seroit pas universel en tant qu'homme. De même que Sortès, qui est singulier en tant que Sortès, ne pourroit être universel. C'est donc un accident pour lui d'être ou singulier, ou universel. Mais vous devez savoir que l'homme n'est dit universel que parce qu'il est considéré universellement. Or il arrive que cette considération est de l'homme, non en tant qu'il est extérieurement dans la matière, car sous ce rapport il y est individuellement, et l'être universel n'est pas contingent à l'homme en tant qu'individu, car alors l'opposé surviendroit dans l'opposé, il ne lui est contingent que suivant l'être qu'il a dans l'intellect. Donc l'universel est un et multiple : multiple en tant qu'il se trouve dans plusieurs, autrement il ne pourroit se dire de plusieurs, comme homme en réalité est multiple, parce qu'il se dit de plusieurs ; mais il est un dans la cognition, parce que quoique la pluralité, comme pluralité,

---

alius intellectus est intelligere lapidem secundum quod lapis, et alius intellectus eum intelligit lapidem secundum quod participatur universaliter, vel particulariter, et ille intellectus est prius quod est, quia potentia rei et habilitas rei non sunt de essentia termini, sicut potentia animæ non est de essentia animæ. Unde habilitas essendi in pluribus non est de essentia hominis, quia tunc homo qui est in Sorte, esset habilis ad participationem plurium, quod est impossibile. Et quia unumquodque potest abstrahi ab eo quod non est de essentia ejus, ideo potest intelligi absque hoc quod intelligatur, quod sit participabilis a pluribus. Homo enim secundum quod homo, nec est universalis, nec particularis, quia si homo secundum quod homo est universalis, jam non posset esse particularis, et si esset particularis, non esset universalis secundum quod homo : sicut Sortes qui est singularis secundum quod Sortes, non posset esse universalis; ergo accidit sibi, quod sit singularis, vel universalis. Sed debes scire, quod homo non dicitur universalis, nisi quia consideratur universaliter. Hæc autem consideratio accidit esse hominis, non secundum quod est in materia extra; nam secundum quod est in materia extra, est individualiter, et homini secundum quod est individuum, non accidit esse universale, quia tunc oppositum accideret opposito, sed solum accidit homini secundum esse quod habet in intellectu. Universale ergo est unum, et plura : plura in quantum in pluribus est, alioquin non posset prædicari de pluribus, ut homo in re est plura, quia de pluribus prædicatur. Est autem unum in cognitione, quia licet plura secundum quod plura, non constituunt unum intellectum, tamen plura secundum quod similia sunt, constituunt

Digitized by Microsoft®

ne constitue pas un intellect, néanmoins plusieurs choses en tant que semblables constituent un intellect, de telle sorte que l'intellect ne peut se distinguer entre des choses semblables en tant que semblables. C'est pourquoi l'intellect saisit l'homme et l'ame en tant qu'ils s'accordent dans une opération, c'est-à-dire qu'il les saisit dans un unique intellect sensitif, et quoique en réalité ils soient multiples, cette unité n'est pas opposée à la multiplicité. Et comme une chose est être et une par là même, *et vice versâ*, il faut que l'universel soit universel par cette susdite unité, de manière que cette cognition de la nature fait que l'être universel est universel en acte, et c'est quelque chose de formel dans l'universel. On voit par là que l'intellect produit l'universalité dans les choses, comme dit le Commentateur, parce que cette universalité vient de l'intellect; mais comme cette universalité tire son origine de la chose, Aristote dit que l'universel ou n'est rien ou est postérieur, parce que cette universalité n'est rien en réalité. On demande si l'universel est substance ou accident; cette question trouve sa solution en ce que en parlant de l'universel en tant qu'universel, il est seulement dans l'ame et est accident : mais en parlant d'une chose exprimée on dit qu'il est quelquefois substance et quelquefois accident suivant la diversité des universaux, et on voit de même par là comment il faut entendre cette proposition : l'universel est ce qui peut se dire de plusieurs, car la seconde intention que renferme l'universel ne se trouve dans l'ame que formellement. Or ce qui est dans l'ame ne se dit pas d'une chose hors de l'ame, puisqu'il faut que le prédicat se trouve dans le sujet. Mais l'universel peut se dire suivant la nature réelle qu'il renferme matériellement, de manière que lorsqu'on dit : l'universel se dit de plusieurs, le sens est que la chose

---

unum intellectum, ita quod intellectus non potest distingui inter similia in quantum sunt similia : et ideo intellectus apprehendit hominem et asinum in quantum conveniunt in una operatione, scilicet sensitivo unico intellectu apprehendit, et si in re sint multa, talis tamen unitas non apponitur illi multitudini : et quia res per idem est ens et unum, et econverso, oportet quod universale sit universale per prædictam unitatem, ita quod naturæ talis cognitio facit universale esse in actu universale, et est quoddam formale in universali. Ex quo patet quod intellectus facit universalitatem in rebus, sicut dicit Commentator, quia illa universalitas est ab intellectu : sed quia talis universalitas a re sumit principium, ideo dicit Aristoteles quod universale aut nihil est, aut posterius est, quoniam talis universalitas in re nihil est. Quæritur autem utrum universale sit substantia, vel accidens, et per hoc solvitur ista quæstio, quoniam loquendo de universali secundum quod universale, est solum in anima, et est accidens : sed loquendo de re subjecta dicitur, quod quandoque est substantia, et quandoque accidens secundum diversitatem universalium, et similiter per hoc patet qualiter debet intelligi illud dictum. Universale est quod potest prædicari de pluribus, nam secunda intentio quam universale includit formaliter solum est in anima. Illud autem quod est in anima non prædicatur de re extra animam, cum oporteat prædicatum inesse subjecto : sed universale prædicari potest secundum naturam realem, quam includit materialiter, ita quod quando dicitur : Universale prædicatur de pluribus, sensus est, quod res subjecta universalitati prædi-

Digitized by Microsoft®

soumise à l'universalité se dit de plusieurs, comme homme, âne. La chose est claire, parce que si homme ou âne se disoit de plusieurs, comme de Sortès ou Platon, selon l'universalité, alors Sortès seroit universel. Il reste donc à dire qu'il n'y a que cette seule nature exprimée qui se dise universellement. Car on a dit, quoique l'homme soit particulier dans une chose extérieure, cela arrive néanmoins suivant que l'homme pourra être considéré sans cette qualité de particulier, et de cette manière homme est dans plusieurs et se dit de plusieurs, non pas cependant homme numériquement un, mais un en espèce : car homme qui se dit de Sortès est le même que Sortès, et celui qui se dit de Platon est le même que Platon, puisque le prédicat se trouve dans le sujet, et qu'il est impossible qu'une chose numériquement se trouve dans plusieurs différentes numériquement, quoique homme ne se dise pas de Sortès suivant qu'il est particulier. La raison de cela, c'est que la prédication d'un terme dit la même chose que sa signification. Donc la prédication a la même valeur que la signification, parfois ce terme homme signifie la nature sans nulle participation et sans raison particulière. Donc il la désignera ainsi, mais il ne le fait pas de la sorte universellement, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, l'intellect de l'homme en tant qu'homme est différent de son universalité. Mais il faut remarquer une chose, c'est que lorsqu'on parle de la prédication d'une chose soumise à la seconde intention, il ne faut pas entendre que cette chose est soumise à l'intention de telle sorte qu'elle se trouve en elle comme l'accident dans le sujet, de même que le sujet de la science n'est pas dit sujet dans ce sens que la science est en lui comme dans un sujet, elle ne s'y trouve que comme dans l'objet. En effet la science ne se trouve pas dans ce qui est susceptible d'être su, mais dans celui qui sait, d'où à proprement

---

catur de pluribus, ut homo, vel asinus, quod patet, quia si homo, vel asinus prædicaretur de pluribus, ut de Sorte vel Platone secundum quod universale, tunc Sortes esset universale. Relinquitur ergo quod sola illa natura subjecta universaliter prædicetur. Nam dictum est, licet homo sit in re extra particularis, tamen hoc accidit secundum quod homo poterit considerari absque hoc quod sit particularis, et sic homo est in pluribus, et prædicatur de pluribus, non tamen unus homo in numero, sed unus in specie : nam homo qui prædicatur de Sorte, idem est quod Sortes : et qui prædicatur de Platone, idem est quod Plato, cum prædicatum insit subjecto, et impossibile sit unam rem in numero esse in pluribus numero differentibus, licet homo non prædicetur de Sorte secundum quod est particularis. Cujus ratio est, quia terminus idem prædicat quod significat, ergo qualiter significat, taliter prædicat. Modo iste terminus homo, significat naturam humanam absque omni participatione, et particulari ratione, ergo sic prædicabit eam, non tamen prædicat sic eam universaliter, quia sicut dictum est supra, intellectus hominis secundum quod homo, alius est a sua universalitate. Sed unum est advertendum, quod cum dicitur res subjecta intentioni secundæ prædicatur, non est intelligendum quod res illa ita sit subjecta intentioni, quod sit in ea tanquam accidens in subjecto, sicut subjectum scientiæ non dicitur hoc modo subjectum, ut scientia sit in eo tanquam in subjecto, sed in eo est tanquam in objecto. Scientia enim non est in scibili, sed in sciente, unde proprie loquendo non dicitur subjectum, sed objectum scientiæ, et similiter res sub-

Digitized by Microsoft®

parler on ne dit pas sujet mais objet de la science, et de même la chose soumise à cette intention n'est pas dite proprement *subjecta* mais *objecta*. On voit par là que l'universel est un et n'est pas un. Il n'est pas un dans la substance, puisque il s'aggrège l'accident, c'est-à-dire la seconde intention, et la chose qui est hors de l'ame, laquelle est quelquefois accident, comme la blancheur, et quelquefois substance, comme homme. Il n'est pas un par accident, ou accidentellement, puisque l'accident est dans le sujet. L'universel est donc un de l'universalité de cognition, de sorte que pour la nature d'universel on ne requiert que cette unité rationnelle, et c'est pour cela qu'Aristote dit qu'il est un, c'est-à-dire connu en plusieurs. Or nous avons dit comment une chose est connue en plusieurs. C'est pourquoi on ne peut dire que l'universel est un par relation, puisque les intentions secondes ne se rapportent pas aux choses, mais plutôt à elles-mêmes réciproquement, comme l'espèce est dite espèce par rapport au genre et non par rapport à la nature *objectée*. Tout cela deviendra encore plus clair; on voit par là qu'il est impossible de déterminer une seule et même science de l'universel *per se* relativement à ces deux natures, qu'elle renferme, mais bien plutôt *de uno per se* et *de alio per accidens*. Donc la logique, en considérant l'universel, ne le considère pas relativement à la nature supposée *per se*, car elle ne considère pas l'homme en tant qu'homme, mais en ce qu'il est espèce, et ainsi des autres animaux, et par conséquent la logique appartient principalement aux secondes intentions. Mais comme les secondes intentions se tirent principalement des propriétés des choses par le moyen des premières, comme on l'a vu, c'est pour cela qu'Avicenne dit dans le livre Ier de sa Métaphysique, que le logicien ne considère pas la chose supposée *per se*, ce qui vient de ce que la logique appartient aux se-

---

jecta illi intentioni non dicitur proprie subjecta, sed objecta. Ex hoc patet quoniam universale est unum, et quoniam non est unum. Non enim est unum in substantia, cum aggreget in se accidens, scilicet intentionem secundam, et rem extra animam, quæ quandoque est accidens ut albedo, quandoque substantia ut homo : nec est unum per accidens, sive accidentaliter, cum accidens sit in subjecto. Est igitur universale unum unitate cognitionis, ita quod de ratione universalis non requiritur nisi illa unitas rationalis, et propter hoc dicit Aristoteles quod est unum in multis, scilicet cognitum. Qualiter unum cognitum sit in multis, dictum est. Unde non potest aliquis dicere, quod universale sit unum relatione, cum secundæ intentiones non referantur ad rès, sed potius ad se invicem, ut species dicitur species respectu generis, et non respectu naturæ objectæ. Hoc autem inferius melius apparebit, et ex hoc patet, quod impossibile est unam, et eamdem scientiam determinare de universali per se, quantum ad illas duas naturas quas includit : sed potius de uno per se, et de alio per accidens; ergo Logica cum considerat universale, non considerat ipsum quantum ad naturam subjectam per se, non enim considerat hominem in eo quod homo, sed in eo quod species, et sic de aliis animalibus, et ideo Logica principaliter est de secundis intentionibus. Sed quia secundæ intentiones principaliter accipiuntur a proprietatibus rerum mediantibus primis, sicut visum est, ideo dicit Avicenna primo suæ *Metaph.*, quod logica est de secundis intentionibus adjunctis primis, et sic patet quod logicus non considerat rem subjectam per se. Aliæ autem scientiæ conside-

Digitized by Microsoft®

condes intentions avec l'adjonction des premières. Les autres sciences au contraire considèrent l'universel relativement à la chose supposée, car le naturaliste ne considère pas le corps mobile en tant que genre, mais en tant que corps mobile, et la musique ne considère pas le son en tant qu'accident, mais comme tel. On voit par là que ces sciences ne considèrent pas l'universel sous la première condition d'universel, puisque elles ne considèrent pas ce qui fait formellement l'universel, mais elles doivent considérer l'universel, parce qu'elles considèrent les choses, non comme particulières, mais comme singulières. Vous devez savoir que de même qu'une intention est genre et espèce sous divers rapports, de même aussi une intention est universelle et singulière par rapport aux choses diverses. Car par cela qu'une intention est universelle en tant qu'elle a une relation à plusieurs choses, comme l'intention de l'homme qui est dans l'ame, comme elle est comparée à plusieurs choses elle est par là même universelle, et quoiqu'il en soit ainsi, cette intention est néanmoins dans l'ame, elle est quelque chose de singulier qui vient de ce que chaque chose est reçue dans un autre suivant le mode de ce qui reçoit et non pas le mode de la chose reçue. L'ame étant donc singulière, comme on le dira ailleurs, il faut que tout ce qui est reçu dans l'ame le soit d'une manière singulière et soit singulier par rapport à elle; il ne s'ensuit pas néanmoins que cette intention ne soit pas intelligible, car la singularité, par là même qu'elle est singularité, n'empêche pas l'action de l'intellect, autrement les intelligences étant singulières ne pourroient être conçues, ce qui est faux. Je ne veux pas que la singularité, par là même qu'elle est singularité, soit intelligible, parce qu'alors Sortès seroit intelligible. Il lui arrive donc comme telle d'être de telle ou telle manière; elle n'est donc opposée à l'action de l'intelligible

---

rant universale quantum ad rem subjectam, nam Philosophus naturalis non considerat corpus mobile inquantum genus, sed in quantum mobile corpus, et musica non considerat sonum in quantum accidens, sed in quantum sic. Ex quo patet quod hujusmodi scientiæ non considerant universale sub prima ratione universalis, cum non considerent illud quod facit formaliter universale, sed dicuntur considerare universale, quia considerant res, non ut particulares, sed ut singulares. Sed debes scire, sicut una intentio est genus et species diversis respectibus, ita una intentio est universalis et singularis respectu diversorum. Nam ex hoc aliqua intentio est universalis, in quantum relationem habet ad multa, ut intentio hominis quæ est apud animam, quia comparatur ad multa, ideo est universalis, et licet hoc sit, tamen hujusmodi intentio est in anima, et est quid singulare, quod est quia unumquodque recipitur in alio secundum modum recipientis, et non per modum rei receptæ. Cum ergo anima sit singularis, ut alibi declarabitur, oportet quod quicquid recipitur in anima, singulariter recipiatur, et sit respectu ejus singulare, tamen propter hoc non sequitur, quod hujusmodi intentio non sit intelligibilis, nam singularitas ex hoc quod est singularitas, non impedit actionem intellectus, aliter intelligentiæ cum sint singulares, non possent intelligi, quod falsum est: nec volo quod singularitas ex hoc quod sit singularitas, sit intelligibilis, quia tunc Sortes esset intelligibilis, igitur accidit ei in quantum hujusmodi, quod sit sic, vel sic, ergo non opponitur actioni intelligibi-

Digitized by Microsoft ®

que lorsqu'elle est avec la matière : mais dégagée de la matière elle sera intelligible. Or maintenant l'intention qui est dans l'ame est immatérielle, et il faut qu'elle y soit suivant son mode, comme il a été dit plus haut. Et quoique l'ame conçoive les choses matérielles d'une manière immatérielle, elle comprend néanmoins matériellement qu'elles sont, parce qu'autrement elle ne concevroit pas leurs natures matérielles; ceci deviendra plus clair ailleurs. On voit par là comment il faut entendre cette parole de Boëce : Tout ce qui existe, existe parce que c'est un numériquement, ce qui est évident dans les choses particulières; mais dans les choses universelles quelques-uns l'ont nié, d'autres ont dit que l'universel étoit numériquement un par la numérosité de l'essence, or ceci est faux; car l'unité de l'essence n'est pas requise pour l'unité de l'universel, parce que le genre ne dit pas une seule essence, mais plusieurs, comme on le verra en conséquence : mais on dit que l'universel est un numériquement, parce que cette intention qui est dans l'ame et qui fait que l'universel est universel, comme nous l'avons dit, est numériquement une par rapport à l'ame. Or il ne faut pas négliger de rechercher si toute chose soumise à l'universalité est nécessairement ou non hors de l'ame. Pour comprendre cela il faut savoir qu'Avicenne dit dans le cinquième livre de sa Métaphysique, qu'il y a trois sortes d'universel; premièrement on appelle une chose universelle selon qu'elle se dit de plusieurs en acte, de façon qu'elle se trouve en plusieurs, comme homme. Secondement, on appelle universel ce qu'il est possible d'attribuer à plusieurs, mais non en acte, et qui ne se trouve pas en plusieurs, ni en quelque sorte hors de l'ame, comme une maison octangulaire, laquelle n'existe que dans l'esprit de l'architecte. Troisièmement on appelle universel ce qui n'est pas en plusieurs, mais

lis, nisi cum sit cum materia : sed cum denudatur a materia, erit intelligibilis. Nunc autem intentio quæ est in anima, immaterialis est, et oportet quod sit in ea per modum ejus, ut supradictum est. Et licet anima intelligat res materiales immaterialiter, tamen intelligit eas esse materialiter, quia eas non intelligeret naturas earum materialiter, hoc alibi magis apparebit. Et per hoc patet quomodo debet intelligi illud verbum Boetii, quo dicitur. Omne quod est, ideo est, quia unum numero est, quod planum est in particularibus : sed in universalibus aliqui negaverunt, et aliqui dixerunt, quod universale esset unum numero numerositate essentiæ, hoc autem falsum est. Nam non requiritur ad unitatem universalis unitas essentiæ, quoniam genus non dicit essentiam unam, sed plures, sicut patebit consequenter : sed ideo dicitur universale unum numero, quia intentio illa quæ est in anima, quæ facit universale esse universale, sicut dictum est, respectu animæ est una in numero. Non est autem prætermittendum investigare, utrum quamlibet rem subjectam universalitati oporteat esse extra animam, vel non. Ad quæ intelligendum sciendum est, quod Avicenna, V *Metaph.* suæ dicit, quod tribus modis dicitur universale. Uno modo dicitur universale secundum quod prædicatur de multis in actu, ita quod in multis reperitur, ut homo. Alio modo dicitur universale, quod possibile est prædicari de multis, non tamen prædicatur in actu, nec est in multis, nec aliquo modo extra animam, ut domus octangula, quæ solum est in mente artificis. Tertio modo dicitur universale, quod non est in pluribus, sed in uno individuo est, tamen

Digitized by Microsoft®

bien dans un seul individu, sans répugnance néanmoins à être en plusieurs, comme le soleil, la lune et autres choses semblables. Pour comprendre cela, il faut savoir que certaines choses tiennent l'être de la nature et d'autres de l'art, comme les choses artificielles. Mais nous ne pouvons connoître les choses naturelles si elles ne préexistent pas, par la raison que notre science est produite par elles et leur est postérieure, parce que notre intellect ne les conçoit que par le moyen de leurs images. Or l'image d'une chose lui est postérieure, et pour qu'il y ait un effet, il faut que la cause persiste. D'où il résulte que, les choses étant détruites, la science elle-même est détruite aussi, et il ne sert de rien de dire que les images sont restées dans l'ame. Car la science ne s'occupe pas de ces images, mais bien des choses dont elles sont les images. Et sur cela, je dis que si la science consiste dans les images des choses, il s'ensuit encore que, les choses étant détruites, la science est détruite aussi, par la raison que la science est fondée sur le vrai. Or l'image est appelée vraie, parce qu'elle représente vraiment la chose dont elle est l'image; comme elle est maintenant l'image des choses existantes dont la nature est d'être hors de l'ame, elle les représente comme existant, autrement ce ne seroit pas une image vraie, on comprend qu'alors la chose soit détruite hors de l'ame, s'il y avoit persistance des mêmes images qui représentoient d'abord les choses telles qu'elles étoient, et c'est là une représentation fausse, puisqu'elle représente comme existantes des choses qui n'existent pas. Et si l'on dit que ces images ne sont pas les mêmes qu'auparavant, ou qu'elles ne représentent pas les choses comme auparavant, il s'ensuit alors que la science n'est pas la même qu'auparavant, et il en résulte de la sorte que, les choses étant détruites, la science, celle de ces choses est également détruite. C'est ce que donne à entendre

---

sibi non repugnat esse in pluribus, ut sol, et luna, et similia. Ad quorum intelligentiam est sciendum, quod quædam res habent esse a natura, et quemdam ab arte, ut artificialia. Sed de rebus naturalibus cognitionem habere non possumus nisi præexistant, quod est quia nostra scientia causata est ab ipsis, et posterior est ipsi, quia noster intellectus non intelligit eas, nisi per similitudines earum. Similitudo autem rei posterior est ipsa re, et ad hoc quod sit effectus, oportet quod præexistat causa. Ex quo sequitur, quod destructis rebus, destruitur scientia, et non valet dicere quod similitudines remanserunt apud animam. Nam de similitudinibus illis non est scientia, sed rebus, quantum sunt illæ similitudines. Et ad hoc dico, quod si scientia sit de similitudinibus rerum, sequitur etiam quod destructis rebus destruatur scientia, cujus ratio est, quia scientia est verorum, nunc autem similitudo dicitur vera, quia vere repræsentat rem cujus est similitudo, sicuti est modo similitudo rerum existentium, de quarum ratione est extra animam esse, repræsentat eas ut existentes, alioquin non esset similitudo vera, tunc componitur quod res extra animam destruatur, si eædem similitudines remanerent quæ prius repræsentabat res sicut prius, et hæc est falsa repræsentatio, cum repræsentat res existentes, quæ non existunt. Et si tu dicas, quod non remanent eædem similitudines sicut prius, vel non eodem modo repræsentant sicut prius, tunc sequitur quod non remanet eadem scientia quæ prius, et sic sequitur quod destruatur scientia destructis rebus, scilicet scientia illarum rerum. Et hoc est quod innuit Aristoteles in libro prædicabilium,

Digitized by Microsoft®

Aristote dans son livre des Prédicables où il dit, que les premières substances étant détruites, il est impossible qu'il reste quelque chose des autres, c'est-à-dire des universaux, ou des secondes substances. Or les universaux sont les sujets des sciences, et les sujets des sciences étant détruits, elles sont elles-mêmes détruites. Donc, etc. Mais il n'en est pas ainsi des choses artificielles, car leur destruction n'entraîne pas nécessairement la destruction de leur science. La raison de cela c'est que l'espèce d'une chose artificielle qui est dans l'ame est le principe de la chose artificielle hors de l'ame, de sorte que la science de l'artiste est la cause des choses artificielles. Or la destruction de l'effet ne nécessite pas celle de la cause; c'est pourquoi l'artiste pouvoit avoir la connoissance de la chose artificielle sans qu'elle fût effectuée, parce que quand on connoît la cause, on connoît l'effet; il pourra avoir dans l'esprit l'image d'une maison ayant tant d'angles, parce qu'elle peut se trouver en plusieurs, quoiqu'elle ne se trouve dans rien de ce que connoît l'architecte. C'est là la solution de la question proposée, qu'il n'est pas nécessaire que toutes les choses soumises aux secondes intentions existent hors de l'ame. Car bien que ce soit requis dans les choses naturelles, ce n'est pas nécessaire dans les artificielles, et en général dans toutes les choses de l'intelligence les secondes intentions ne peuvent pas être soumises à d'autres secondes intentions, comme le syllogisme est genre ou l'espèce est accident, l'accident est genre selon qu'il est diversement comparé, car l'espèce, quoiqu'elle soit l'espèce du genre, est cependant accident par rapport à l'ame. Il en est de même des autres secondes intentions. Néanmoins elles n'ont l'être que dans l'ame, comme le prouve évidemment ce qui précède. On voit par là comment la logique est une science incertaine, parce

---

ubi dicit quod destructis primis substantiis, impossibile est aliquod aliorum remanere, scilicet universalium, vel secundarum substantiarum. Universalia autem sunt subjecta scientiarum, et destructis subjectis scientiarum destruuntur et ipsæ. Igitur, etc. Sed de rebus artificialibus non est ita, nam destructis ipsis, non oportet scientiam earum destrui. Quod est, quia species rei artificialis quæ est apud animam, est principium rei artificialis extra animam, ita quod scientia artificis est causa rerum artificialium : destructo autem causato, non oportet causam destrui : ideo poterat artifex habere cognitionem rei artificialis absque hoc, quod res artificialis sit in effectu, quia cognita causa cognoscitur effectus, poterit autem apud se habere similitudinem domus habentis tot angulos, quia potest reperiri in pluribus, et si in nullo repetiatur, de qua artifex habebit scientiam. Ex quo patet solutio quæstionis propositæ, quod non oportet omnes res quæ sunt subjectæ secundis intentionibus, esse extra animam. Nam licet in rebus naturalibus exigantur, in artificialibus tamen non oportet, et generaliter in omnibus rebus quæ sunt ab intellectu non possunt esse secundæ intentiones subjectæ aliis secundis intentionibus, sicut syllogismus est genus, vel species est accidens, accidens est genus, hoc est secundum quod diversimode comparatur : nam species licet sit species generis, tamen respectu animæ accidens est. Et similiter de aliis intentionibus secundis. Et tamen solum habent esse in anima, sicut ex præcedentibus manifestum est. Et ex hoc patet qualiter incertitudinaliter logica est scientia, quia ipsa inter omnes alias scientias incertior est, quod

Digitized by Microsoft®

qu'elle est plus incertaine que les autres, par la raison que la certitude de la science dépend de la certitude du sujet. La Métaphysique est dite très-certaine, parce qu'elle a un sujet très-certain, comme l'être en tant qu'être et ses premiers principes très-certains sont connus. Mais entre tous les sujets des sciences le plus foible et le plus incertain, c'est le sujet de la logique, parce que chaque chose a une dose de vérité et de certitude en raison directe de son entité, comme dit Aristote au livre II de la Métaphysique, et maintenant les intentions secondes n'ont l'être que dans l'ame, d'où il résulte qu'elles ont l'être le plus foible. Car parmi tous les genres d'êtres, ceux qui sont dans l'ame participent moins à l'entité, comme on le voit dans plusieurs passages d'Asistote, et on l'établira ailleurs; donc ils participent moins à la vérité : et comme leur certitude est la vérité, on ne peut en avoir une pleine connoissance que par les premières intentions. Car on n'auroit jamais connu l'intention de l'homme qui est l'espèce sans connoître que l'homme en tant qu'intellect étoit participable de plusieurs d'une différence seulement numérique d'où l'ame tire cette intention qui est l'espèce, par conséquent il est impossible de connoître la logique sans être savant et expert dans les autres sciences, et spécialement dans la Métaphysique qui en tout être comme tel produit une démonstration à laquelle n'arrive pas le logicien, comme logicien. Mais néanmoins comme ces secondes intentions sont communes dans tous les êtres, la logique est pour cette raison commune à toutes les sciences et peut argumenter en toute science, car les secondes intentions conduisent à la connoissance des premières en tant que fondées sur elles, de sorte que par l'intention qui est l'espèce, elles peuvent connoître l'homme non en tant qu'homme, mais en tant qu'il

---

est, quia certitudo scientiæ dependet a certitudine subjecti : Dicitur enim metaphysica certissima, eo quod habet subjectum certissimum, ut ens in quantum ens, et prima principia certissima etiam nota sunt : sed inter omnia subjecta scientiarum debilissimum et incertissimum est subjectum logicæ, quia unumquodque quantum habet de entitate, tantum habet de veritate, et certitudine, ut dicit Aristoteles, II *Metaphysicæ*, nunc autem secundæ intentiones solum habent esse in anima, ex quo sequitur, quod habent debilissimum esse. Nam inter omnia genera entium, entia quæ sunt in anima minus participant de entitate, ut patet in multis locis ab Aristotele, et alibi declarabitur, ergo minus participant de veritate, et quia eorum certitudo est veritas, ad plenum sciri non potest, nisi per primas intentiones : nam nunquam cognita fuisset hominis intentio quæ est species, nisi cognito, quod homo secundum quod intellectus participabilis erat a pluribus differentibus solum numero, a quo accipit anima hanc intentionem quæ est species, ideo impossibile est logicam scire, nisi fuerit sciens, et expertus in aliis scientiis, et specialiter in *Metaphys.*, quæ in quolibet ente in quantum hujusmodi facit demonstrationem ad quam logicus in quantum hujusmodi demonstrationem non attingit. Verumtamen quia hujusmodi secundæ intentiones communes sunt in omnibus entibus : ideo logica est communis omnibus scientiis, et potest arguere in qualibet scientia : nam secundæ intentiones ducunt in cognitionem primarum, in quantum fundatæ sunt in eis, ita quod per istam intentionem quæ est species, possunt cognoscere hominem non in quantum homo, sed in quantum de pluribus differentibus numero præ-

Digitized by Microsoft®

se dit de plusieurs choses numériquement différentes, et de même les autres espèces des autres sciences par le moyen des autres intentions. Mais comme ces secondes intentions sont appliquées aux choses *ab extrinseco*, parce qu'elles viennent de l'ame et surviennent dans les choses, ce n'est conséquemment que par elles que l'on peut argumenter d'une manière probable. Car ainsi qu'on le verra dans les Topiques, argumenter d'une manière probable c'est faire connoître une chose par les accidents et par les propriétés communes. On voit par là que comme les accidents contribuent beaucoup à faire connoître *quod quid est*, et les accidents propres dont le logicien fait connoître la propriété, ainsi qu'on le verra dans le chapitre propre, la logique devroit conséquemment être ramenée aux autres sciences, et il est évident que la logique fait connoître tous les êtres en commun d'une manière probable; or notre connoissance commence aux choses les plus communes pour arriver aux moins communes, comme dit Aristote, livre Ier de la Physique, et nous arrivons ultérieurement à l'essence de la chose par la connoissance des accidents, laquelle connoissance a son principe dans le sens dont les accidents sont l'objet. C'est pourquoi il faut étudier la logique avant toutes les autres sciences, afin que dans les autres sciences on procède d'elle comme d'une connoissance préexistante.

Fin du cinquante-cinquième Opuscule, ou du second Traité sur les universaux.

L'abbé VÉDRINE.

pp 116-

---

dicatur, et sic per alias intentiones alias species aliarum scientiarum. Sed quia hujusmodi secundæ intentiones applicantur rebus ab extrinseco, quia ab anima, et accidunt rebus, et ideo per eas solum potest arguere probabiliter. Nam sicut patebit in *Topicis*, arguere probabiliter est notificare rem per accidentalia, et per proprietates communes. Ex quo patet quod quia accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, et accidentia propria, ut propria notificat logicus, ut patebit capitulo de proprio, ideo logica esset ad alias scientias adducenda, et hoc manifestum est, quod logica notum faciat de omnibus entibus in communi probabiliter, nostra autem cognitio incipit a communioribus devenire ad minus communia, ut dicit Aristoteles, I *Physic.*, quod deveniemus essentiam rei per cognitionem accidentium, quæ incipit a sensu, cujus accidentia sunt objectum. Ideo logica debet addisci prius omnibus aliis scientiis, ut ex ipsa tanquam ex præexistente cognitione in aliis scientiis procedatur.

Explicit Opusculum quinquagesimum quintum, videlicet tractatus secundus de universalibus.

Digitized by Microsoft®

OPUSCULE LVI.

Du même docteur saint Thomas, office de la fête du corps de Jésus-Christ, composé sur l'ordre du pape Urbain IV, qui a établi cette fête.

On lit ce qui suit dans la chronique qui porte le nom de supplément des chroniques.

Urbain IV, ayant été élevé au souverain Pontificat, institua la solennité du corps de Jésus-Christ, ainsi que les processions et les octaves, avec obligation pour les fidèles de les célébrer, et il accorda à ces fins de nombreuses indulgences; il confia à saint Thomas le soin d'en composer l'office au moyen des figures tirées de l'ancien Testament. On lit la même chose dans la légende du saint et dans plusieurs autres chroniques, telle que celle de Ptolémée de Luque, du bienheureux Antonin, archevêque de Florence, etc... C'est aussi ce qui fut prouvé dans le consistoire apostolique, en présence du pape Urbain V, lorsqu'on agitoit la question de la translation du corps du même docteur saint Thomas, et qui se tint en l'année 1379. Son saint corps fut alors transporté dans le couvent que les frères-prêcheurs possédoient à Toulouse. Il avoit reposé depuis sa bienheureuse mort jusqu'à ce jour dans le monastère de Fosse-Neuve. Et comme il composa cet office sur les instances du Pontife de Rome, il le composa d'après les règles de la cour de Rome.

OPUSCULUM LVI.

Ejusdem doctoris, officium de festo corporis Christi, ad mandatum Urbani papæ IV, dictum festum instituentis.

Ex Chronica qua appellatur supplementum chronicarum.

Urbanus Papa IV, pontificatu suscepto, instituit solemnitatem corporis Christi cum processionibus, et octavis a cunctis fidelibus celebrari, pro quibus indulgentias maximas concessit, ejusque officium ex veteris testamenti figuris per divum Thomam Aquinatem censuit esse fiendum. Hoc idem habetur in ejusdem beati Thomæ legenda et in pluribus aliis chronicis, videlicet, Ptolomæi Lucensis, beati Antonini, Archiepiscopi Florentini, et alibi. Hoc etiam probatum fuit in Apostolico Consistorio, in præsentia domini Papæ Urbani V, dum de translatione corporis ejusdem doctoris S. Thomæ tractaretur quod fuit anno Domini 1379. Et tunc ejus corpus sanctissimum ad conventum Tholosanum ordinis prædicatorum translatum fuit. Nam ab ejus obitu felici usque ad illud tempus, in monasterio Fossæ novæ sub deposito jacuerat. Et quia ad instantiam romani Pontificis illud officium dictavit, ideo secundum morem romanæ curiæ ipsum composuit.

Digitized by Microsoft®

FÊTE DU CORPS DE NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST.

PREMIÈRES VÊPRES.

1re Antienne. Prêtre éternel selon l'ordre de Melchisédech, le Seigneur Jésus-Christ offrit le pain et le vin. Psaume. Le Seigneur a dit à mon Seigneur. 2e Antienne. Le Seigneur miséricordieux et clément, en souvenir de ses merveilles, a donné la nourriture nécessaire à ceux qui le craignent. Psaume : Je vous louerai Seigneur, etc. 3e Antienne. Je prendrai le calice du salut, et j'invoquerai le nom du Seigneur. Psaume : J'ai cru, etc. 4e Antienne. Que les enfants soient autour de la table du Seigneur comme les jeunes plants d'oliviers de l'Eglise. Psaume. Bienheureux tous ceux, etc. 5e Antienne. Le Seigneur nous rassasie du plus pur froment, lui qui a établi la paix dans l'Eglise entière. Psaume. Jérusalem loue le Seigneur.

Capitule.

Le Seigneur Jésus-Christ pendant la nuit où on le livroit à ses ennemis, prit le pain, et rendant grâce, il le rompit et dit : Prenez, et mangez. « Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous. » ℟. que Dieu en soit béni.

℟. Un homme fit un grand festin, et il envoya son serviteur à l'heure du repas dire à ceux qui étoient invités, de venir, parce que tout étoit prêt. ℣. Venez et mangez mon pain ; et buvez mon vin que je vous ai préparé. Parce que, etc... Gloire soit, etc. Parce que, etc...

IN FESTO CORPORIS CHRISTI.

AD PRIMAS VESPERAS.

Antiphona. Sacerdos in æternum Christus Dominus secundum ordinem Melchisedech, panem et vinum obtulit. Psal. Dixit Dominus. Antiph. Miserator et misericors Dominus escam dedit timentibus se in memoriam suorum mirabilium. Psalm. Confitebor. Antiph. Calicem salutaris accipiam, et sacrificabo hostiam laudis. Psal. Credidi. Antiph. Sicut novellæ olivarum ecclesiæ filii sint in circuitu mensæ Domini. Psalm. Beati omnes. Antiph. Qui pacem ponit fines Ecclesiæ, frumenti adipe satiat nos Dominus. Psal. Lauda Hierusalem.

Capitulum.

Dominus Jesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens, fregit et dixit. Accipite et manducate. « Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur. » ℟. Deo gratias.

℟. Homo quidam fecit cœnam magnam, et misit servum suum hora cœnæ dicere invitatis, ut venirent : Quia parata sunt omnia. ℣. Venite, comedite panem meum, et bibite vinum meum, quod miscui vobis. Quia. Gloria.

Digitized by Microsoft®

Hymne.

Publie, ô ma langue, le mystère du corps glorieux et du sang précieux, que le roi des nations fruit d'un sein généreux a répandu pour racheter le monde ! Il nous a été donné, il nous est né d'une Vierge très-pure. Répandant la semence de la parole il a conversé avec les hommes, et il a terminé d'une manière merveilleuse son séjour ici-bas. Assis au milieu de ses disciples pendant cette nuit de la cène suprême, ayant observé la loi dans toute sa plénitude pour les mets quelle prescrit, il se donne de ses propres mains comme aliment à la foule des douzes Apôtres. Le Verbe fait chair change par sa parole un pain véritable en sa propre chair, et le vin en son sang précieux; bien que les sens soient impuissants à le voir, la foi seule suffit pour affermir le cœur sincère. Incliné profondément, adorons donc un si grand sacrement, et que l'enseignement ancien fasse place au culte nouveau; que la foi supplée à l'insuffisance des sens. Au Père et au Fils, louange et *jubilation*, salut, honneur, puissance et bénédiction; louange pareillement à celui qui procède de l'un et de l'autre. *Amen.* ℣. Vous leur avez donné, Seigneur, un pain céleste. ℟. Qui a en lui toute espèce de charmes. Magnificat. Antienne. Oh! qu'il est doux, Seigneur, votre esprit, qui, pour que vous fissiez connoître à vos enfants l'étendue de votre douceur, rassasierez les bons qui ont faim d'un pain délicieux descendu du ciel et enverrez sans satisfaire leur appétit les riches fastidieux.

Oraison.

Dieu qui nous avez laissé dans ce sacrement admirable le souvenir de votre passion, faites, nous vous en supplions, que nous ayons pour les saints mystères de votre corps et de votre sang un respect tel que

---

Hymnus.

Pange lingua gloriosi corporis mysterium, Sanguinisque pretiosi, quem in mundi pretium : Fructus ventris generosi rex effudit gentium. Nobis datus, nobis natus ex intacta Virgine, et in mundo conversatus sparso verbi semine, sui moras incolatus miro clausit ordine. In supremæ nocte cœnæ recumbens cum fratribus, Observata lege plene cibis in legalibus, Cibum turbæ duodenæ se dat suis manibus. Verbum caro panem verum, verbo carnem efficit : Fitque sanguis Christi merum, et si sensus deficit, ad firmamdum cor sincerum sola sides sufficit. Tantum ergo sacramentum veneremur cernui, et antiquum documentum novo cedat ritui, præstet fides supplementum sensuum defectui. Genitori, genitoque laus et jubilatio, salus honor, virtus quoque sit et benedictio, procedenti ab utroque compar sit laudatio. Amen. ℣. Panem de cœlo præstitisti eis. ℟. Omne delectamentum in se habentem. Ad Magnificat. Antiph. O quam suavis est, Domine, spiritus tuus, qui ut dulcedinem tuam in filios demonstrares, pane suavissimo de cœlo præstito esurientes replens bonis, fastidiosos divites dimittes inanes.

Oratio.

Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuæ memoriam reliquisti, tribue quæsumus, ita nos corporis et sanguinis

Digitized by Microsoft ®

nous jouissions intérieurement et continuellement des fruits de votre rédemption. Vous qui vivez, etc. A complies, etc. Antienne, ayez pitié, etc. Psaume. Lorsque j'invoquois, etc. *Faites, Seigneur, que je quitte*, etc. Antienne. Louez Dieu, louez Dieu. Le pain que je vous donnerai, Louez Dieu. Ma chair est pour la vie du monde. Louez Dieu, louez Dieu.

A Matines. Invitatoire. Adorons le Christ roi qui domine les nations et qui *engraisse l'esprit* de ceux auxquels il se donne en aliment. Psaume, venez, etc.

Hymne.

Que la joie accompagne ces solennités saintes, et que les cœurs fassent retentir les cris d'allégresse; que tout ce qui étoit ancien disparoisse; que tout soit nouveau, les cœurs, le langage et les œuvres. Cette fête rappelle la cène suprême accomplie en cette nuit où la foi nous enseigne que Jésus-Christ donna à ses frères l'agneau Pascal et le pain azime conformément aux lois sous lesquelles vivoient les anciens Pères. Après l'agneau typique, le festin étant achevé, les disciples ayant reçu le corps du Seigneur, nous confessons qu'il se donna de ses propres mains tout entier à tous, comme il se donna tout entier à chacun. Il servit à ceux qui étoient débiles son corps en aliment, et donna à ceux qui étoient tristes la coupe de son sang, disant : Prenez le calice que je vous donne et buvez en tous. C'est ainsi qu'il institua le sacrifice dont il voulut que les prêtres seuls fussent les ministres et auxquels il convient si bien qu'ils le prennent pour eux et le donnent aux autres. Le pain des anges devient le pain des hommes; ce pain céleste est la réalisation des anciennes figures. O ! chose indicible ! le pauvre, l'esclave, l'homme le plus foible mange son Seigneur. Divinité trine et une, nous vous le demandons. Visitez-nous comme nous vous hono-

---

tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuæ fructum in nobis jugiter sentiamus. Qui vivis, etc. Ad Complet. Antiph. Miserere. Psal. Cum invocarem, cum cæteris. Ad nunc dimittis. Antiph. Alleluia, Alleluia. Panis quem ego dedero, Alleluia. Caro mea est pro mundi vita, Alleluia, Alleluia.

Ad Matutinas. Invitato. Christum regem adoremus dominantem gentibus. Qui se manducantibus dat spiritus pinguedinem. Psalm. Venite.

Hymnus.

Sacris solemniis juncta sint gaudia, et ex præcordiis sonent præconia, recedant vetera, nova sint omnia, corda, voces, et opera. Noctis recolitur cœna novissima, qua Christus creditur agnum, et azima dedisse fratribus juxta legitima, priscis indulta patribus. Post agnum typicum expletis epulis, corpus dominicum datum discipulis, sic totum omnibus quod totum singulis ejus fatemur manibus. Dedit fragilibus corporis ferculum, dedit et tristibus sanguinis poculum, dicens, accipite quod trado vasculum, omnes ex eo bibite. Sic sacrificium instituit, cujus officium committi voluit solis præsbyteris, quibus sic congruit, ut sumant, et dent cæteris. Panis angelicus fit panis hominum, dat panis cœlitus figuris terminum. O res mirabilis, manducat dominum pauper, servus, et humilis. Te trina Deitas unaque poscimus, sic nos tu visitas, sicut

Digitized by Microsoft®

rons; conduisez-nous par vos sentiers vers notre fin, à la lumière que vous habitez. Ainsi soit-il.

Au premier nocturne. Antienne. Le Seigneur au temps de sa mort donna à goûter le fruit du salut. Psaume. Bienheureux l'homme, etc. Antienne. Les fidèles multipliés par le fruit du froment et du vin reposent dans la paix de Jésus-Christ. Psaume. Lorsque j'invoquois le Seigneur. Antienne. Le Seigneur nous a réunis par la communion du calice dans laquelle on reçoit Dieu, et non par le sang des jeunes taureaux. Psaume. Conservez, etc... ℣. Il leur a donné le pain du ciel. ℟. Il a mangé le pain des anges.

LEÇON I.

Les bienfaits immenses que la largesse divine a départis au peuple chrétien lui confèrent une dignité inestimable. Il n'est pas et il n'y eut jamais en effet de nation si grande qu'elle eût des dieux qui l'approchassent de si près que notre Dieu s'approche de nous. Le Fils unique de Dieu voulant en effet nous rendre participants de sa divinité, a pris notre nature, et il s'est fait homme pour nous faire des dieux. Et de plus, tout ce qu'il a pris de notre nature, il nous l'a tout conféré pour notre salut, car c'est pour notre réconciliation qu'il a offert à Dieu le Père son corps comme une hostie sur l'autel de la croix. Il a versé son sang à la fois comme le prix de notre salut et comme un bain salutaire, afin que rachetés de la triste servitude à laquelle nous étions réduits, nous fussions purifiés de tous nos péchés. ℟. La multitude des enfants d'Israël immolera un chevreau le soir de la Pâque. Ils en mangeront les chairs et le pain azime. ℣. Le Christ, notre Pâque, s'est immolé, c'est pourquoi faisons un festin avec les azimes de la sincérité et de la vérité. Et ils mangeront, etc...

---

te colimus, per tuas semitas duc nos quo tendimus, ad lucem quam inhabitas. Amen.

In primo nocturno, Antiph. Fructum salutiferum gustandum dedit Dominus mortis suæ tempore. Psal. Beatus vir. Antiph. A fructu frumenti, et vini multiplicati fideles in pace Christi requiescunt. Psalm. Cum invocarem. Antiph. Communione calicis, quo Deus ipse sumitur, non vitulorum sanguine congregavit nos dominus. Psal. Conserva. ℣. Panem cœli dedit eis. ℟. Panem angelorum manducavit.

LECTIO I.

Immensa divinæ largitatis beneficia exhibita populo christiano inæstimabilem ei conferunt dignitatem. Neque enim est, aut fuit aliquando tam grandis natio, quæ habeat Deos appropinquantes sibi, sicut adest nobis Deus noster. Unigenitus siquidem Dei Filius suæ divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit, ut homines deos faceret, factus homo. Et hoc insuper quod de nostro assumpsit, totum nobis contulit ad salutem. Corpus namque suum pro nostra reconciliatione in ara crucis hostiam obtulit Deo Patri. Sanguinem suum fudit in pretium simul et lavacrum, ut redempti a miserabili servitute, a peccatis omnibus mundaremur. ℟. Immolabit hœdum multitudo filiorum Israel ad vesperam paschæ. Et edent carnes, et azymos panes. ℣. Pascha nostrum immolatus est Christus, itaque epulemur in azymis sinceritatis, et veritatis. Et edent.

Digitized by Microsoft®

LEÇON II.

Mais pour conserver parmi nous le souvenir perpétuel d'un si grand bienfait, il laissa son corps et son sang aux fidèles pour qu'ils les prissent comme une nourriture et comme un breuvage sous les apparences du pain et du vin. Oh! festin précieux! admirable, salutaire, plein de toute espèce de suavité! Que peut-il en effet y avoir de plus précieux que ce festin, dans lequel on ne nous propose pas de prendre comme autrefois sous la loi, la chair des boucs et des veaux, mais bien de nous nourrir de Jésus-Christ Dieu véritable? Qu'y a-t-il de plus merveilleux que ce sacrement? Dans ce sacrement en effet la substance du pain et du vin se changent substantiellement au corps et au sang de Jésus-Christ; c'est pourquoi le Christ, Dieu véritable et homme parfait, est renfermé sous les espèces d'un peu de pain et de vin. ℟. Vous mangerez les chairs et vous serez rassasiés par le pain. C'est ici le pain que le Seigneur vous a donné pour votre nourriture. ℣. Moïse ne vous a pas donné le pain céleste; mais mon Père vous donne le vrai pain du ciel. C'est ici, etc...

LEÇON III.

C'est pourquoi les fidèles le mangent et ne le mettent point en pièce, il demeure même tout entier après la division du sacrement sous chaque particule qui provient de cette division. Quant aux accidents ils subsistent dans le même sujet, pour exercer la foi, lorsque le visible est pris invisiblement, étant caché sous une apparence étrangère et pour que les sens qui ne jugent que des accidents qui leur sont connus ne soient pas trompés. Il n'y a pas de sacrement plus salutaire

---

LECTIO II.

Ut autem tanti beneficii jugis in nobis maneret memoria, corpus suum in cibum, et sanguinem suum in potum sub specie panis et vini sumendum, fidelibus dereliquit. O pretiosum et admirandum convivium, salutiferum, et omni suavitate repletum. Quid enim hoc convivio pretiosus esse potest, in quo non carnes vitulorum et hyrcorum, ut olim in lege, sed nobis sumendus proponitur Christus verus Deus? Quid hoc sacramento mirabilius? In ipso namque panis et vinum in Christi corpus et sanguinem substantialiter convertuntur: Ideoque Christus Deus, et homo perfectus, sub modici panis et vini specie, continetur. ℟. Comedetis carnes, et saturabimini panibus. Iste est panis, quem dedit vobis Dominus ad vescendum. ℣. Non Moyses dedit vobis panem de cœlo, sed pater meus dat vobis panem de cœlo verum. Iste.

LECTIO III.

Manducatur itaque a fidelibus, sed minime laceratur, quinimo diviso sacro integer sub qualibet divisionis particula perseverat. Accidentia autem subjecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum, et sensus a deceptione reddantur immunes, qui de accidentibus judicant sibi notis. Nullum etiam sacramentum est isto salubrius, quo purgantur peccata, vir-

Digitized by Microsoft®

que celui-là, pour purifier les péchés, pour donner des forces nouvelles et engraisser l'esprit de l'abondance de tous les dons spirituels. On l'offre dans l'Eglise pour les vivants et pour les morts, afin qu'il serve à tous, étant institué pour le salut de tous.

℟. Héli regarda le pain cuit sous la cendre qui se trouvoit derrière sa tête; se levant il mangea et il but, et il marcha fortifié par cette nourriture. Jusqu'à la montagne du Seigneur. ℣. Si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement. Et il marcha, etc... Gloire au, etc. Jusqu'à, etc.

2e Nocturne. Antienne. Que le Seigneur se souvienne de notre sacrifice, et que notre holocauste soit pour lui d'agréable odeur. Psaume. Que le Seigneur vous exauce, etc... Antienne. Le Seigneur nous prépare sa table contre tous ceux qui nous attristent. Psaume. Le Seigneur me dirige, etc... Antienne. Prenant part au banquet magnifique du Seigneur, les airs retentiront de leurs cris d'allégresse. Psaume. De même que le cerf, etc... ℣. Il les a nourris du plus pur froment. ℟. Et il les a rassasiés du miel des rochers.

LEÇON IV.

Personne enfin ne sauroit exprimer la suavité de ce sacrement qui fait goûter à sa source même la douceur spirituelle, et qui rappelle le souvenir de celui dont le Christ au moment de sa passion a fait connoître la charité infiniment parfaite. C'est pour cela qu'afin de graver plus profondément dans les cœurs des fidèles l'immensité de cette charité, dans la cène suprême, après avoir célébré la Pâque avec ses disciples, devant quitter la terre pour retourner à son Père, il institua ce sacrement comme le souvenir perpétuel de sa passion, comme l'accomplissement des anciennes figures, et comme le plus grand des

---

tutes augentur, et mens omnium spiritualium charismatum abundantia impinguatur. Offertur in Ecclesia pro vivis et mortuis, ut omnibus prosit, quod est pro salute omnium institutum. ℟. Respexit Helias ad caput suum subcinericium panem, qui surgens comedit et bibit, et ambulavit in fortitudine cibi illius. Usque ad montem Dei. ℣. Si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum. Et ambulavit. Gloria. Usque.

In II noct. Antiph. Memor sit Dominus sacrificii nostri, et holocaustum nostrum pingue fiat. Ps. Exaudiat. Antiph. Paratur nobis mensa Domini adversus omnes qui tribulant nos. Ps. Dominus regit. Antiph. In voce exultationis resonent epulantes in mensa Domini. Ps. Quemadmodum. ℣. Cibavit eos ex adipe frumenti. ℟. Et de petra melle saturavit eos.

LECTIO IV.

Suavitatem denique hujus sacramenti nullus exprimere sufficit, per quod spiritualis dulcedo in suo fonte gustatur, et recolitur memoria illius, quam in sua passione Christus monstravit, excellentissimæ charitatis. Unde ut arctius hujusmodi charitatis immensitas fidelium cordibus infigeretur, in ultima cœna quando pascha cum discipulis celebrato, transiturus erat de hoc mundo ad Patrem, hoc sacramentum instituit tanquam passionis suæ memoriale perenne, figurarum veterum impletivum, miraculorum ab ipso factorum

Digitized by Microsoft ®

miracles opérés par lui ; il laissa aussi ce sacrement comme le moyen le plus propre pour consoler ceux que son absence attristoit.

℟. Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair immolée pour la vie du monde ; les Juifs discutoient donc entre eux disant : Comment peut-il nous donner sa chair à manger? ℣. Le peuple a parlé contre le Seigneur. Nous sommes dégoûtés de cette nourriture trop légère. Comment peut-il.

LEÇON V.

C'est pourquoi il convient à la dévotion des fidèles de rappeler solennellement l'institution d'un sacrement et si salutaire et si admirable, afin que nous vénérions le mode ineffable dont Dieu est présent dans un sacrement visible; et afin de louer la puissance de Dieu qui opère dans ce sacrementt tant de choses merveilleuses: c'est aussi pour rendre à Dieu les actions de grâces qui lui sont dues pour un bienfait et si salutaire et si doux. Mais bien qu'au jour de la cène, jour où l'on sait qu'a été institué ce sacrement, on fasse de son institution une mention spéciale pendant la solennité des messes qui se célèbrent; tout le reste de l'office du jour néanmoins est consacré à la passion de Jésus-Christ, passion à la vénération de laquelle l'Eglise se livre pendant tout ce temps. Mais afin que tous les fidèles célébrassent l'institution d'un si grand sacrement par l'office tout entier d'une solennité, le Pontife de Rome Urbain IV., poussé par sa dévotion à ce sacrement, a pieusement établi que tous les fidèles célébreroient la mémoire de son institution la première cinquième férie après l'Octave de la Pentecôte; afin que nous, qui usons pendant tout le cours de l'année de ce sacrement pour notre salut, nous célébrions spécialement son institution en ce temps, qui est celui où le Saint-Esprit a appris

---

maximum, et de sua contristatis absentia solatium singulare reliquit. ℟. Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita, litigabant ergo Judæi dicentes : Quomodo potest hic nobis dare carnem suam ad manducandum. ℣. Locutus est populus contra Dominum, Anima nostra nauseat super cibo isto levissimo. Quomodo.

LECTIO V.

Convenit itaque devotioni fidelium solemniter recolere institutionem tam salutiferi, tamque mirabilis sacramenti, ut ineffabilem modum divinæ præsentiæ in sacramento visibili veneremur et laudetur Dei potentia, quæ in sacramento eodem tot mirabilia operatur : nec non et de tam salubri, tamque suavi beneficio exolvantur Deo gratiarum debitæ actiones. Verum et si in die cœnæ, quando sacramentum prædictum noscitur institutum, inter missarum solemnia de institutione ipsius, specialis mentio habetur, totum tamen residuum ejusdem diei officium ad Christi passionem pertinet, circa cujus venerationem Ecclesia illo tempore occupatur. Ut autem integro celebritatis officio institutionem tanti sacramenti recoleret plebs fidelium, Romanus Pontifex Urbanus IV, hujus sacramenti devotione affectus, pie statuit præfatæ institutionis memoriam prima quinta feria post octavas Pentecostes a cunctis fidelibus celebrari, ut qui per totum anni circulum hoc sacramento utimur ad salutem, ejus institutionem illo tempore specialiter recolamus, quo Spiritus sanctus

Digitized by Microsoft®

aux cœurs des disciples à connoître pleinement les mystères de ce même sacrement. C'est en effet en ce temps que les fidèles commencèrent à fréquenter ce sacrement.

℟. Pendant qu'ils soupoient, Jésus prit le pain, le bénit, le rompit, le donna à ses disciples, et dit : Prenez et mangez. « Ceci est mon corps. » ℣. Les hommes de ma tente s'écrièrent : qui nous donnera de sa chair pour que nous nous en rassasions. Prenez, etc...

LEÇON VI.

Le pontife de Rome dont nous venons de parler, pour faire célébrer avec plus de pompe la mémoire de cette salutaire institution, le jour de la cinquième férie indiquée et pendant l'octave suivante, et pour en rendre la solennité plus célèbre, au lieu des distributions matérielles qui se font dans les églises cathédrales à ceux qui assistent aux heures canoniales de la nuit et du jour, accorda, par une largesse apostolique, à ceux qui assisteroient en personne pendant cette solennité à ces mêmes heures canoniales dans les églises, des largesses spirituelles, afin que les fidèles se réunissent en plus grand nombre et avec plus d'empressement à la solennité d'une si grande fête. A tous ceux donc qui sont véritablement pénitents, qui se seront confessés, et qui assisteront en personne et dans l'église à l'office de Matines de cette fête, il accorde cent jours d'indulgences, il en accorde autant à ceux qui assisteront à la Messe ; il en accorde cent pareillement à ceux qui assisteront aux premières Vêpres de la même fête. Quant à ceux qui assisteront aux secondes Vêpres, il leur en accorde pareillement cent. Il en accorde aussi quarante jours à ceux qui assisteront à prime, tierce, sexte, none et complies, et cela pour chacune de ces heures. Quant à ceux qui, pendant les octaves de cette

---

corda discipulorum edocuit ad plene cognoscenda hujus mysteria sacramenti. Nam et in eodem tempore cœpit hoc sacramentum a fidelibus frequentari. ℟. Cœnantibus illis accepit Jesus panem, et benedixit ac fregit, deditque discipulis suis, et ait. Accipite, et comedite. Hoc est corpus meum. ℣. Dixerunt viri tabernaculi mei : quis det carnibus ejus ut saturemur. Accipite.

LECTIO VI.

Ut autem prædicta quinta feria, et per octavas sequentes ejus salutaris institutionis honorificentius agatur memoria, et solemnitas de hoc celebrior habeatur, loco distributionum materialium, quæ in ecclesiis cathedralibus largiuntur, existentibus horis canonicis nocturnis pariterque diurnis, præfatus romanus Pontifex eis qui hujusmodi horis in hac solemnitate personaliter in ecclesiis interfuerint, stipendia spiritualia apostolica largitione concessit, quatenus per hæc fideles ad tanti festi celebritatem avidius et copiosius convenirent. Omnibus igitur vere pœnitentibus et confessis, qui matutinali officio hujus festi præsentialiter in ecclesia ubi celebrabitur aderunt, centum dies, qui vero Missæ totidem. Illis autem qui interfuerint in primis ipsius festi vesperis, similiter centum. Qui vero in secundis totidem. Eis quoque qui primæ, tertiæ, sextæ, et nonæ ac completorii aderunt officiis, pro qualibet ipsarum quadraginta. Illis vero qui per ipsius festi octavas

Digitized by Microsoft ®

fête, assisteront aux offices de matines, à la messe, à ceux des vêpres et des autres heures, il leur accorde pour chacun des jours de ces mêmes octaves, pour remettre les pénitences dont ils sont chargés, une indulgence de cent jours, et à perpétuité.

℟. Jésus prit le calice après avoir soupé, et dit : « Ce calice est la nouvelle alliance dans mon sang. Faites ceci en mémoire de moi. » ℣. Je repasserai toujours ces choses dans ma mémoire, et mon ame sèchera de douleur. « Ce calice, etc... » Gloire soit, etc... Faites, etc.

3e Nocturne. Antienne. « J'entrerai jusqu'à l'autel de Dieu, et je prendrai le Christ qui renouvelle ma jeunesse. » Psaume. « Jugez-moi, mon Dieu. » Antienne. Il nous a nourris du plus pur froment, et il nous a rassasiés du miel des rochers. Psaume. Réjouissez-vous en louant Dieu, etc. Antienne. Seigneur, nous prenons le Christ de votre autel, et il fait tressaillir de joie notre cœur et notre chair. Psaume. Que vos tabernacles sont chers, etc.... ℣. Tirez le pain de la terre ; ℟. et que le vin réjouisse le cœur de l'homme.

LEÇON VII.

Evangile selon saint Jean.

En ce temps-là Jésus dit à ses disciples et à la foule des Juifs : Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage, etc... Homélie du bienheureux évêque Augustin. Comme les hommes demandent à la nourriture et à la boisson qu'ils prennent qu'elles les empêchent d'avoir faim et soif, il n'y a véritablement que cette nourriture et ce breuvage qui aient ce résultat ; ils rendent immortelles et incorruptibles ceux qui les prennent, c'est-à-dire qu'ils en font la société même des saints où règnera la paix et l'unité pleine

---

in matutinalibus vespertinis Missæ ac horarum prædictarum officiis præsentes extiterint, singulis diebus octavarum ipsarum centum dies de injunctis sibi pœnitentiis relaxando, indulgentiam tribuit perpetuis temporibus duraturam. ℟. Accepit Jesus calicem postquam cœnavit dicens : Hic calix novum testamentum est in meo sanguine : Hoc facite in meam commemorationem. ℣. Memoria memor ero, et tabescet in mea nima mea. Hic, etc. Gloria. Hoc. In tertio noctur. Antiph. Introibo ad altare Dei, sumam Christum qui renovat juventutem meam. Psal. Judica me Deus. Antiph. Cibavit nos Dominus ex adipe frumenti, et de petra melle saturavit nos. Psal. Exultate Deo. Antiph. Ex altari tuo, Domine, Christum sumimus, in quem cor et caro nostra exultant. Psalm. Quam dilecta. ℣. Educas panem de terra. ℟. Et vinum lætificet cor hominis.

LECTIO VII.

Secundum Joannem.

In illo tempore, dixit Jesus discipulis suis et turbis Judæorum : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Et reliqua. Homilia beati Augustini Episcopi. Cum enim cibo et potu id appetant homines ut non esuriant neque sitiant, hoc veraciter non præstat nisi iste cibus et potus qui eos a quibus sumitur, immortales et incorruptibiles facit, id est ipsa societas sanctorum, ubi pax erit et unitas plena atque perfecta. Propterea quippe, sicut

Digitized by Microsoft®

et parfaite. C'est pour cela, comme le comprirent avant nous les hommes de Dieu, que notre Seigneur Jésus-Christ confia son corps et son sang à des choses qui ne forment qu'un tout. Un pain est en effet composé d'un grand nombre de grains, et le vin provient d'un grand nombre de grappes de raisins.

℟. « Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » ℣. « Il n'y a pas de autre nation si grande qui ait des dieux qui s'approchent d'elle si près, que notre Dieu s'approche de nous. En moi, etc... »

LEÇON VIII.

Enfin il expose comment se fait ce qu'il dit, et ce que c'est que manger son corps et boire son sang. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » Manger cette nourriture et boire ce breuvage n'est donc pas autre chose que demeurer en Jésus-Christ et que de l'avoir en soi comme un hôte. Par conséquent, celui qui ne demeure pas en Jésus-Christ, et en qui il n'habite pas lui-même, ne mange assurément pas spirituellement sa chair, bien que charnellement et visiblement il presse sous ses dents les sacrements du corps et du sang du Christ. Mais il mange et boit plutôt à sa condamnation ce grand sacrement celui qui, sans s'être purifié, ose s'approcher du sacrement de Jésus-Christ; puisque celui-là seul le reçoit dignement, qui est pur. C'est de ceux-là qu'il est dit : Bienheureux ceux dont le cœur est pur, parce qu'ils verront Dieu.

℟. « Mon Père qui m'a envoyé est vivant, et moi je vis pour mon Père, de même celui qui me mange vivra pour moi. » ℣. « Le Seigneur l'a nourri du pain de la vie et de l'intelligence. »

---

ante nos intellexerunt homines Dei, Dominus noster Jesus Christus corpus et sanguinem suum in eis rebus commendavit, quæ ad unum aliquid rediguntur. Ex multis namque granis unus panis conficitur, et ex multis racemis vinum confluit. ℟. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem : in me manet, et ego in illo. ℣. Non est alia natio tam grandis, quæ habeat deos appropinquantes sibi, sicut Deus noster adest nobis. In me.

LECTIO VIII.

Denique jam exponit quomodo id fiat quod loquitur, et quid sit manducare corpus ejus, et sanguinem bibere. Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in eo. Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo, et in quo non manet Christus, proculdubio non manducat spiritualiter ejus carnem, licet carnaliter et visibiliter premat dentibus sacramenta corporis et sanguinis Christi. Sed magis tantæ rei sacramentum ad judicium sibi manducat et bibit, qui immundus præsumit ad Christi accedere sacramentum, quod alius non digne sumit, nisi qui mundus est, de quibus dicitur : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. ℟. Misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem : Et qui manducat me, vivet propter me. ℣. Cibavit eum Dominus pane vitæ et intellectus. Et qui.

Digitized by Microsoft ®

LEÇON IX.

Comme mon Père qui m'a envoyé est vivant, et moi je vis pour lui, de même celui qui me mange vivra pour moi. Le Fils ne devient pas meilleur par sa participation avec le Père, puisqu'il lui est égal; comme nous devenons meilleurs, nous, par la participation du Fils, par l'union du corps et du sang que signifie cette action de manger et de boire. Lorsque nous le mangeons, nous vivons donc pour lui, c'est-à-dire par Jésus-Christ, recevant la vie éternelle que nous ne possédons pas en nous. Quant à lui, il vivra pour le Père qui l'a envoyé, parce qu'il s'est abaissé lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la croix. Comme mon Père qui est vivant m'a envoyé, et moi je vis pour mon Père, de même celui qui me mange vivra pour moi. C'est comme s'il disoit : Et moi je vis pour mon Père. C'est-à-dire, il faut que je lui rapporte ma vie comme étant plus grand. Il a fait l'abaissement dans lequel il m'a envoyé; mais ce qui fait que chacun vit pour moi, c'est qu'il participe à moi en me mangeant. Quant à moi, humilié, je vis pour mon Père, et lui, dans sa grandeur, vit pour moi. Il ne dit pas cela de cette nature par laquelle il est toujours égal au Père, mais bien de celle en laquelle il lui est inférieur, et dont il a dit plus haut : Comme le Père a la vie en soi, de même il a donné au Fils de l'avoir aussi en lui-même.

℟. Nous ne sommes tous ensemble qu'un seul pain et un seul corps, parce que nous participons tous à un même pain et à un même calice. ℣. Vous avez préparé, ô Dieu! par un effet de votre douceur, une nourriture pour le pauvre; vous les faites habiter tous dans votre maison. Tous, etc... Gloire soit, etc... Nous participons tous, etc...

LECTIO IX.

Sicut me misit, inquit, vivens Pater, et ego vivo propter Patrem : et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Non enim Filius participatione Patris fit melior, qui est Patri æqualis, sicut participatione Filii per unitatem corporis et sanguinis, quam illa manducatio potatioque significat, nos efficit meliores. Vivimus ergo nos propter ipsum, manducantes eum, id est, per Christum, accipientes vitam æternam, quam non habemus ex nobis. Vivet autem ipse propter Patrem missus ab eo, quia semetipsum exinanivit, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me; ac si diceret, et ego vivo propter Patrem, id est, ut ad illum tanquam ad majorem referam vitam meam. Exinanitio mea fecit, in qua me misit : ut autem quisque vivat propter me, participatio facit qua manducat me. Ego autem humiliatus vivo propter Patrem, et ille erectus vivit propter me. Non de ea natura dixit, quia semper est æqualis Patri, sed de ea in qua minor factus est Patre, de qua etiam superius dixit. Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso. ℟. Unus panis et unum corpus multi sumus. Omnes qui de uno pane et de uno calice participamus. ℣. Parasti in dulcedine tua pauperi Deus, habitare facis unanimes in domo. Omnes. Gloria. Participamus. ℣. Comedi favum meum cum melle meo. ℟. Bibi vinum meum cum lacte meo. In laudibus. Antiph.

Digitized by Microsoft®

℣. J'ai mangé mon rayon avec mon miel; ℟. j'ai bu mon vin avec mon lait.

A Laudes. La Sagesse s'est édifié une maison, elle a mêlé le vin, et elle a dressé la table. Louez Dieu. Psaume. Le Seigneur a régné, etc. Antienne. Vous avez nourri votre peuple avec le pain des anges, et vous lui avez donné le pain du ciel. Louez Dieu. Antienne. Le pain du Christ est un pain gras, et les rois y trouveront leurs délices. Louez Dieu. Antienne. Les prêtres de Dieu offrent à Dieu le pain et l'encens. Louez Dieu. Antienne. Je donnerai au victorieux la manne cachée et un nom nonveau. Louez Dieu. Capitule. Seigneur Jésus, etc. Comme aux premières Vêpres.

Hymne.

Le Verbe divin naissant vient accomplir son œuvre tout en demeurant à la droite de son Père, il poursuit sa course jusqu'au terme de la vie. Un de ses disciples devant le livrer à ses ennemis pour être mis à mort, il se donne d'abord à ses disciples en aliment de vie. Il leur donna sa chair et son sang sous deux espèces, afin que de sa double substance il alimentât tout l'homme. Naissant il se fit notre frère, il partagea les mets qui nous nourrissent; mourant il se fit le prix de notre rédemption, régnant il fut notre récompense. O hostie salutaire, qui nous ouvrez le ciel, nous sommes pressés par les combats de nos ennemis; donnez-nous la force, venez à notre secours. Au Seigneur un et trois gloire éternelle, et qu'il nous donne une vie sans fin dans la céleste patrie. Ainsi soit-il. ℣. Il a établi la paix jusqu'à tes confins; ℟. et il t'a nourri du plus pur froment. Au : *Béni soit le Seigneur*, etc... » Antienne. « Je suis le pain de vie qui suis descendu du ciel; si quelqu'un mange de ce pain il vivra éternellement. » L'oraison est comme aux premières vêpres.

Sapientia ædificavit sibi domum, miscuit vinum et posuit mensam. Alleluia. Psalm. Dominus regnavit. Antiph. Angelorum esca nutrivisti populum tuum, et panem de cœlo præstitisti eis. Alleluia. Antiph. Pinguis est panis Christi, et præbebit delicias regibus. Alleluia. Antiph. Sacerdotes Dei incensum et panes offerunt, Deo, Alleluia. Antiphona. Vincenti dabo manna absconditum, et nomen novum. Alleluia. Capit. Dominus Jesus, etc., ut in primis vesperis.

Hymnus.

Verbum supernum prodiens, nec Patris linquens dexteram, ad opus suum exiens, venit ad vitæ vesperam. In mortem a discipulo suis tradeudus æmulis, prius in vitæ ferculo se tradidit discipulis. Quibus sub bina specie carnem dedit et sanguinem, ut duplicis substantiæ totum cibaret hominem. Se nascens dedit socium, convescens in edulium, se moriens in pretium, se regnans dat in præmium. O salutaris hostia, quæ cœli pandis ostium, bella premunt hostilia, da robur, fer auxilium. Uni trinoque Domino sit sempiterna gloria, qui vitam sine termino nobis donet in patria. Amen. ℣. Posuit fines tuos pacem. ℟. Et adipe frumenti satiat te. Ad benedictionem. Antiphona. Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi: si quis manducaverit ex hoc pane, vivet in æternum. Oratio ut in pri-

Digitized by Microsoft ®

A Prime et aux autres heures, les antiennes sont les mêmes que celles de Laudes, excepté la quatrième. ℟. « Jésus-Christ, etc... » ℣. « Qui est né de la Vierge Marie. » Ce verset doit se dire pendant toute l'octave.

A Tierce. Capitule. Seigneur, Jésus, etc... ℟. Il leur a donné le pain du ciel, louez Dieu. ℣. L'homme a mangé le pain des anges, louez Dieu, louez Dieu. Gloire soit, etc... Le pain des, etc... Il les a nourris, etc...

A Sexte. Capitule. Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. ℟. Il les a nourris, etc... Louez Dieu, louez Dieu. ℣. Et du miel de la pierre, etc... Gloire soit, etc... Il les a nourris, etc... ℣. Tirez le pain, etc...

A None. Capitule. Quiconque mangera le pain, et boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur. ℟. Tirez le pain, etc... Louez Dieu, louez Dieu. ℣. Et que le vin réjouisse, etc... Louez Dieu, louez Dieu. Gloire soit, etc... Tirez le pain, etc... Il a établi la paix jusqu'à ses confins. ℟. Et il te rassasie du plus pur froment.

A Vêpres, les Antiennes pour chaque Psaume sont les mêmes qu'à Laudes. Les Psaumes, le Capitule, l'Hymne et le Verset sont les mêmes qu'aux premières Vêpres.

Au *Magnificat*. Antienne. O bouquet sacré dans lequel on reçoit Jésus-Christ; où l'on célèbre la mémoire de sa passion, dans lequel l'esprit est rempli de la grace et où nous recevons le gage de la gloire future! Louez Dieu, louez Dieu! L'Oraison est la même qu'aux premières Vêpres. Pendant l'Octave. Invitatoire. Venez, adorons Jésus-Christ qui est le pain des anges et des hommes. Au : *Beni soit*, etc... Antienne. Je suis le pain de vie, qui suis descendu du ciel; celui qui mange de ce pain vivra éternellement. Au *Magnificat* : « Le Seigneur

---

mis vesperis. Ad primam et ad omnes horas Antiphonæ. Laudum quarta excepta. ℟. Jesu Christe. ℣. Qui natus est de Virgine Maria, et dicatur per totam octavam.

Ad tertiam. Cap. Dominus Jesus. ℟. Panem cœli dedit eis. Alleluia, Allel. ℣. Panem angelorum manducavit homo. Allel., Alleluia. Gloria. Panem. ℣. Cibavit eos, etc.

Ad sextam. Cap. Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. ℟. Cibavit eos, etc. Alleluia, Alleluia. ℣. Et de petra, etc. Allel., Alleluia. Gloria. Cibavit. ℣. Educas panem.

Ad nonam. Cap. Quicumque manducaverit panem et biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. ℟. Educas panem, etc. Alleluia, Alleluia. ℣. Et vinum lætificet, etc. Alleluia, Alleluia. Gloria. Educas. ℣. Posuit fines tuos pacem. ℟. Et adipe frumenti satiat te.

Ad vesperas super Psalm. Antiph. Laudum. Psalm. Cap. Hym. ℣. sicut in primis vesperis.

Ad Magnif. Antiph. O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratia, et futuræ gloriæ nobis pignus datur. Alleluia, Alleluia. Oratio, ut in primis vesperis. Per oct. Invitator. Christum panem Angelorum et hominum : Venite adoremus. Ad Benedictus. Antiph. Ego sum panis vivus, qui de cœlo descendi, qui manducat ex hoc pane, vivet in æternum. Ad Magn. Antiph.

Digitized by Microsoft®

qui est miséricordieux et plein de clémence, a rappelé la mémoire de ses merveilles, et il a donné la nourriture à ceux qui le craignent. » Tout le reste se fait comme au jour de la Fête.

MESSE.

Le Seigneur les a nourris du plus pur froment, louez Dieu, et il les a rassasiés du miel du rocher, louez Dieu, louez Dieu, louez Dieu. ℣. Réjouissez-vous en louant Dieu notre protecteur; chantez dans de saints transports les louanges du Dieu de Jacob. Gloire soit au Père, etc...

Gloire à Dieu au plus haut des cieux, etc...

Prière. Dieu qui nous avez laissé sous ce sacrement admirable le souvenir de votre passion, faites, nous vous en supplions, que nous ayons pour les mystères de votre corps et de votre sang un respect tel, que nous jouissions intérieurement et continuellement des fruits de votre rédemption. Vous qui vivez et régnez, etc...

Epître de l'apôtre saint Paul aux Corinthiens.

Mes Frères. Car c'est du Seigneur que j'ai appris ce que je vous ai enseigné; savoir, que le Seigneur Jésus, la nuit même qu'il devoit être mis à mort, prit du pain, et ayant rendu graces, le rompit, et dit à ses disciples : Prenez et mangez; « Ceci est mon corps » qui sera livré pour vous; faites ceci en mémoire de moi. Il prit de même le calice après avoir soupé, en disant : « Ce calice est la nouvelle alliance de mon sang; » faites ceci en mémoire de moi toutes les fois que vous le boirez. Toutes les fois en effet que vous mangerez ce pain, et que

---

Memoriam fecit mirabilium suorum, misericors et miserator Dominus escam dedit timentibus se. Cætera omnia fiant, sicut in die.

AD MISSAM.

Cibavit eos ex adipe frumenti, Alleluia : et de petra melle saturavit eos, Alleluia, Alleluia, Allel. ℣. Exultate Deo adjutori nostro, jubilate Deo Jacob. Gloria Patri, et cætera.

Gloria in excelsis, etc.

Oratio. Deus qui nobis sub sacramento mirabili passionis tuæ memoriam reliquisti, tribue quæsumus, ita nos corporis et sanguinis tui sacra mysteria venerari, ut redemptionis tuæ fructum, in nobis jugiter sentiamus, Qui vivis, etc.

Lectio Epistolæ beati Pauli Apostoli ad Corinthios.

Fratres : Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Jesus in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit et dixit : Accipite, et manducate : Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur : hoc facite in meam commemorationem. Similiter et calicem postquam cœnavit, dicens : Hic calix novum testamentum est in meo sanguine : hoc facite quotiescumque sumitis in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem

Digitized by Microsoft ®

vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. C'est pourquoi quiconque mangera ce pain, ou boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Que l'homme donc s'éprouve lui-même, et qu'il mange ainsi de ce pain et boive de ce calice. Car quiconque en mange et en boit indignement, mange et boit sa propre condamnation ne faisant pas le discernement qu'il doit du corps du Seigneur. ℟. Tous Seigneur, ont les yeux tournés vers vous; et ils attendent de vous que vous leur donniez leur nourriture dans le temps opportun. ℣. Vous ouvrez votre main, et vous remplissez tout ce qui respire des effets de votre bonté. Louez Dieu. ℣. Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est véritablement un breuvage; celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi et moi en lui.

Séquence.

Sion, loue ton Sauveur, ton chef et ton pasteur, loue-le dans tes hymnes et tes cantiques. Ose pour le faire tout ce que te permettront tes forces, parce qu'il est au-dessus de toutes louanges, et que tu ne peux le louer comme il le mérite. On nous propose aujourd'hui comme objet spécial de nos louanges le pain vivant et vivifiant. Il est certain que ce pain fut donné aux douzes apôtres à la table de la sainte cène. Que notre louange soit parfaite, quelle soit retentissante, quelle soit aimable; que la jubilation de notre esprit soit digne de Dieu. Ce jour solennel est en effet celui où l'on célèbre la mémoire de la première institution de ce banquet. A cette table du nouveau roi, la nouvelle Pâque de la nouvelle loi, met un terme à la Pâque ancienne. Ce rit nouveau abolit le rit ancien, la vérité dissipe l'ombre, la lumière éclaire la nuit. Ce que Jésus-Christ fit dans la cène, il nous a ordonné

---

hunc, et calicem bibetis : mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Itaque quicumque manducaverit panem vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini. Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat, et de calice bibat. Qui enim manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini.

℟. Oculi omnium in te sperant Domine, et tu das illis escam in tempore opportuno. ℟. Aperis tu manum tuam, et imples omne animal in benedictione, Alleluia. ℣. Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus : qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in eo.

Sequentia.

Lauda Sion Salvatorem, lauda Ducem et Pastorem in hymnis et canticis. Quantum potes, tantum aude, quia major omni laude, nec laudare sufficis. Laudis thema specialis, panis vivus et vitalis hodie proponitur. Quem in sacræ mensa cœnæ, turbæ fratrum duodenæ, datum non ambigitur. Sit laus plena, sit sonora, sit jucunda, sit decora mentis jubilatio. Dies enim solemnis agitur, in qua mensæ prima recolitur hujus institutio. In hac mensa novi regis, novum Pascha novæ legis, phase vetus terminat. Vetustatem novitas, umbram fugat veritas, noctem lux eliminat. Quod in cœna Christus gessit, faciendum hoc ex-

Digitized by Microsoft®

de le faire en mémoire de lui. Instruits par son saint exemple, nous consacrons le pain et le vin en hostie du salut. C'est un article de foi pour les chrétiens que le pain se change en chair et le vin en sang. Ce que vous ne comprenez pas, ce que vous ne voyez pas, la foi qui ne se laisse pas décourager vous l'assure comme supérieur à l'ordre de la nature. Sous les différentes espèces, qui sont des signes et non des choses réelles, sont cachés les dons les plus parfaits. Sa chair est une nourriture, son sang est un breuvage, Jésus-Christ cependant demeure tout entier sous chaque espèce. Celui qui le prend, ne le rompt pas, ne le brise pas, non plus qu'il ne le divise, mais il le prend tout entier. Un seul le reçoit, mille le reçoivent; ceux-ci en prennent autant que celui-là; pris il n'est point consommé, les bons et les méchants le reçoivent; mais leur sort est différent! les uns y trouvent la vie, les autres la mort. Il est la mort des méchants, la vie des bons; voyez combien sont différents les résultats qu'il produit dans ceux qui le prennent également. Le sacrement enfin étant rompu, n'hésitez pas, mais rappelez-vous qu'il se trouve tout entier sous la partie comme sous la totalité de l'espèce. L'apparence seulement est rompue et non la chose, et cette rupture ne diminue en rien la grandeur ou l'état de la chose signifiée. Voici le pain des anges, qui est devenu le pain des voyageurs, le véritable pain des enfants, qui ne doit point être jeté aux chiens. Il est annoncé en figure à l'avance par l'immolation d'Isaac; il le fut dans l'agneau pascal et la manne donnée à nos pères. Bon pasteur, pain véritable, Jésus ayez pitié de nous, soyez notre nourriture, notre soutien, faites que nous voyons les biens véritables dans la terre des vivants. Vous qui savez et pouvez tout, qui nous nourrissez ici-bas où nous sommes mortels, faites que là nous soyons les commensaux, les cohéritiers et les compagnons des saints habitants du ciel. Ainsi soit-il.

---

pressit in sui memoriam. Docti sacris institutis, panem, vinum, in salutis consecramus hostiam. Dogma datur Christianis, quod in carnem transit panis, et vinum in sanguinem. Quod non capis, quod non vides, animosa firmat fides præter rerum ordinem. Sub diversis speciebus, signis tantum et non rebus, latent res eximiæ. Caro cibus, sanguis potus, manet tamen Christus totus sub utraque specie. A sumente non concisus, non confractus, non divisus, integer assumitur. Sumit unus, sumunt mille: quantum isti, tantum ille, nec sumptus consumitur sumunt boni, sumunt mali, sorte tamen inæquali vitæ vel interitus. Mors est malis, vita bonis, vide paris sumptionis quam sit dispar exitus. Fracto demum sacramento, ne vacilles, sed memento tantum esse sub fragmento, quantum toto tegitur. Nulla rei fit scissura, signi tantum fit fractura, qua nec status, nec statura signati minuitur. Ecce panis angelorum, factus cibus viatorum, vere panis filiorum, non mittendus canibus. In figuris præsignatur, cum Isaac immolatur, agnus Paschæ deputatur, datur manna patribus. Bone pastor, panis vere, Jesu nostri miserere, tu nos pasce, nos tuere, tu nos bona fac videre, in terra viventium. Tu qui cuncta scis et vales, qui nos pascis hic mortales, tuos ibi commensales, cohæredes et sodales, fac sanctorum civium. Amen.

Digitized by Microsoft®

Evangile selon saint Jean.

En ce temps-là, Jésus dit à ses disciples et à la foule des Juifs : Ma chair est une véritable nourriture, et mon sang un vrai breuvage. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang demeure en moi et moi en lui. Comme mon Père qui m'a envoyé est vivant et que je vis pour mon Père, de même celui qui me mange, vivra lui aussi pour moi. C'est ici le pain qui est descendu du ciel, il n'est pas comme la manne que mangèrent vos pères, et qui ne les empêcha pas de mourir; celui qui mange ce pain vivra éternellement.

Je crois en Dieu, etc...

Offertoire. Les prêtres du Seigneur présentent l'encens et offrent à Dieu le pain; c'est pourquoi ils seront saints devant lui et ne souilleront point son nom. Louez Dieu.

Secrète.

Nous vous en supplions, Seigneur, soyez favorable à votre Eglise et donnez-lui la paix et l'unité que désignent mystiquement les dons qui vous sont offerts par Notre-Seigneur.

Préface. Par le mystère du Verbe incarné, etc. Le mystère saint et divin y est exprimé, et l'esprit orgueilleux des infidèles frappé de cécité, l'espérance inébranlable des croyants fortifiée par la foi.

Saint. La foi consiste surtout à croire en Dieu, à manger le pain divin, et à le consacrer; nous commandant de le faire, il dit : Prenez, *ceci est mon corps*. Saint. On ne voit d'abord que du pain, mais lorsqu'on le consacre, il se change en la chair de Jésus-Christ; comme

---

Secundum Joannem.

In illo tempore : Dixit Jesus discipulis suis et turbis Judæorum : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem : et qui manducat me, et ipse vivet propter me. Hic est panis qui de cœlo descendit, non sicut manducaverunt patres vestri manna, et mortui sunt ; qui manducat hunc panem, vivet in æternum.

Credo.

Offertorium. Sacerdotes incensum Domini et panes offerunt Deo, et ideo sancti erunt Deo suo, et non polluent nomen ejus, Alleluia.

Secreta.

Ecclesiæ tuæ, quæso, Domine, unitatis et pacis propitius dona concede, quæ sub oblatis muneribus mystice designantur.

Præfatio. Quia per incarnati. Sanctum divinum mysterium semper declaratur, et mens infidelium tumens excæcatur, firma spes credentium fide roboratur. Sanctus. Fides est summopere credere in Deum, panem sanctum edere, et tractare eum : jubens dicit, Sumite : Hoc est corpus meum. Sanctus. Panis prius cernitur, sed dum

Digitized by Microsoft®

il se change, de même il se transsubstantie, et c'est Dieu qui opère. Seigneur Dieu des armées. Il en est de même du vin lorsqu'on le bénit; il devient véritablement alors le sang de Jésus-Christ, nous devons croire communément comme vraie cette parole, et non comme simulée. Le ciel et la terre sont pleins de votre gloire, gloire à Dieu au plus haut des cieux. Que ce sacrement soit être pour nous qui le célébrons de même que pour les fidèles qui le reçoivent un aliment, et qu'il soit la cause de la ruine des Juifs qui le nient. Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur; gloire à Dieu au plus haut des cieux.

Communion. Toutes les fois que vous mangerez ce pain et que vous boirez ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. C'est pourquoi, quiconque mangera le pain et boira le calice du Seigneur indignement, sera coupable du corps et du sang du Seigneur. Louez Dieu.

Postcommunion. Faites, nous vous en conjurons, Seigneur, que nous soyons remplis de la jouissance éternelle de votre divinité; jouissance que nous représente la réception temporelle de votre corps et de votre sang précieux; Dieu qui vivez et régnez avec Dieu le Père dans l'unité du Saint-Esprit, pendant tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il.

Fin du cinquante-sixième Opuscule de saint Thomas.

L'abbé FOURNET.

---

consecratur, caro Christi, sic mutatur, quomodo convertitur, Deus operatur. Dominus Deus Sabaoth. De vino similiter si sit benedictum, et tunc est veraciter sanguis Christi, dictum credamus communiter verum, et non fictum. Pleni sunt cœli et terra gloria tua, Hosanna in excelsis. Nobis celebrantibus istud sacramentum, et cunctis fidelibus fiat nutrimentum, Judæis negantibus sit in detrimentum. Benedictus qui venit in nomine Domini, Hosanna in excelsis. Communio. Quotiescumque manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat. Itaque, quicumque manducaverit panem, vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini, Alleluia. Postcommunion. Fac nos, quæsumus, Domine, divinitatis tuæ sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi corporis et sanguinis tui temporalis perceptio præfigurat: Qui vivis et regnas cum Deo Patre in unitate Spiritus sancti Deus: Per omnia sæcula sæculorum. Amen.

Explicit Opusculum Quinquagesimum sextum S. Thomæ de Aquino.

Digitized by Microsoft ®

Come, eat my bread, & drink the wine which I have mingled for you. Prov. 9, 5.

OPUSCULE LVII.

DU MÊME DOCTEUR SAINT THOMAS, SUR LE SACREMENT ADORABLE DE L'AUTEL.

CHAPITRE PREMIER.

Des trois causes de l'institution du sacrement du corps du Seigneur.

« Venez, mangez le pain que je vous donne, buvez le vin que je vous ai préparé. » Prov., chap. IX. Le Seigneur par ces paroles nous convie au banquet salutaire dans lequel il nous a préparé un aliment précieux, à savoir son corps et son sang, conformément à ces paroles des Proverbes, chap. VI : « Traitez votre affaire avec votre ami, et ne révélez point votre secret à un étranger. » L'affaire secrète, c'est le sacrement de l'Autel, c'est comme un secret sacré, dont la cause ne doit pas se révéler aux infidèles, mais aux fidèles seuls. Remarquez que trois causes ont contribué à l'institution de ce sacrement. Ce sont, le souvenir du Sauveur, le sacrifice de l'autel, la nourriture de l'homme. La sagesse divine a disposé ces trois choses dans ce sacrement en opposition avec les maux anciens, à savoir contre l'oubli de Dieu, contre la dette fruit de la rapine du bien d'autrui, contre la corruption qui découle du fruit mortifère. Nos premiers parents trompés par la ruse du serpent tombèrent dans ces trois espèces de maux, et par eux la dépravation passa à leurs successeurs. Quant au

OPUSCULUM LVII.

EJUSDEM DOCTORIS, DE VENERABILI SACRAMENTO ALTARIS.

CAPUT I.

De tribus causis institutionis sacramenti corporis Christi.

« Venite, Comedite panem meum, et bibite vinum quod miscui vobis. » *Proverb.*, IX. His verbis Dominus nos invitat ad salutare convivium, in quo præparavit pretiosum cibum, scilicet corpus et sanguinem suum, juxta illud *Proverb.*, VI : « Causam tuam tracta cum amico tuo : et secretum ne reveles extraneo. » Res secreta est altaris sacramentum, quasi sacrum secretum, cujus causa non infidelibus, sed fidelibus est revelanda. Nota, quod causa institutionis est triplex, scilicet memoria Salvatoris, sacrificium altaris, cibus hominis. Hæc tria disposuit in hoc sacramento divina sapientia contraria, vetera mala, scilicet contra oblivionem Dei, contra debitum rapinæ alienæ rei, contra corruptiones pomi mortiferi. Primi enim parentes in hæc tria mala inciderunt, serpentina fraude decepti, et per eos successores sunt depravati. De

Digitized by Microsoft®

premier, il est écrit Eccl., chap. X : « Le commencement de l'orgueil de l'homme fut de commettre une apostasie à l'égard de Dieu; parce que son cœur se retira de celui qui l'a créé; » ceci est le résultat de l'oubli qui précède les soins qu'il donne à une affaire coupable qu'il traite avec le serpent; c'est encore ce qui a coutume d'arriver à certains insensés. Quant au second, il est écrit Gen., chap. III : « La femme donc voyant que le fruit de cet arbre étoit bon à manger et agréable à la vue en prit, en mangea, et en donna à son mari qui en mangea comme elle; » ils se rendirent par là coupables l'un et l'autre de rapine. Ils se rendent coupables d'une rapine semblable, ceux qui dans l'usage des créatures et des choses outrepassent les bornes de la justice par un autre côté. Quant au troisième, il est écrit Gen., chap. II : « Ne mangez point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal; quel que soit le jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort; » et quant au bien de l'immortalité du corps, il est écrit Ps. XIII : « Ils se sont corrompus, et sont devenus abominables, etc. » Ceux pareillement qui emploient le poison du péché, tuent les ames, et les corrompent. Ce sacrement a par conséquent été institué contre ces trois maux anciens. Il est écrit dans saint Luc, chap. XXII : « Prenez et mangez, ceci est mon corps qui sera livré pour vous : faites ceci en mémoire de moi. » *Faites ceci*, dit-il, *en mémoire de moi*. Voici la première cause; à savoir le souvenir du Sauveur, pour préserver de l'oubli. *Qui sera livré pour vous;* c'est-à-dire, pour que l'agneau de Dieu fut offert, et c'est ici la seconde cause, à savoir le sacrifice de l'autel contre la rapine. « Prenez et mangez, » voici la troisième cause; à savoir, une nourriture médicinale contre la corruption. La première cause est donc le souvenir du Sauveur contre l'oubli auquel nous pourrions nous laisser aller; et cela afin qu'avertis, nous nous soustrayons aux maux qui pourroient nous

---

primo, *Eccles.*, X : « Initium superbiæ hominis apostatare a Deo, quoniam ab eo qui fecit illum, recessit cor ejus, » scilicet per oblivionem in occupatione damnosæ negotiationis cum serpente; quod sæpe adhuc quibusdam stultis solet evenire. De secundo, *Gen.*, III : « Videns mulier lignum quod esset bonum ad vescendum, et pulchrum oculis, aspectuque delectabile, tulit de fructu, et comedit, deditque viro suo, » et sic ambo rapinam commiserunt. Hujus rapinæ similitudinem faciunt, qui in usu creaturarum, et rerum per alium justitiæ mensuram excedunt. De tertio, *Gen.*, II : « De ligno scientiæ boni et mali ne comedas : in quacumque enim die comederis ex eo, morte morieris, » et in bono immortalitatis corporis. *Psalm.* XIII : « Corrupti sunt, et abominabiles facti sunt. » Sic qui peccati venenum in usum sumunt, animas occidunt et corrumpunt. Igitur contra triplex vetus malum institutum est hoc sacramentum. *Luc.*, XXII : « Accipite et comedite, Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur : hoc facite in meam commerationem. » *Hoc facite*, inquit, *in meam commemorationem*. Ecce prima causa, scilicet memoria Salvatoris contra oblivionem : *Quod pro vobis tradetur*, id est, ut agnus Dei offerretur. Eccesecunda causa, scilicet sacrificium altaris contra rapinam. *Accipite et comedite*. Ecce tertia, scilicet cibus medicinalis contra corruptionem. Memoria ergo Salvatoris contra oblivionem est prima causa, ut hoc scilicet admoniti, totam mentem, et omnes sensus

Digitized by Microsoft®

atteindre, et que nous reportions entièrement à Dieu tous nos sens et tout notre esprit que nous détournons de lui, et que parfois nous laissons divaguer dans des pensées et des délectations mauvaises. De là il dit : *Faites ceci en mémoire de moi.* Eusèbe dit : « Parce que après la manducation de son corps, le Seigneur devoit disparoître de devant les regards des hommes, et être emporté dans les cieux, il étoit par conséquent nécessaire qu'au jour de la cène, il nous consacrât le sacrement de son corps et de son sang, pour que l'on offrît perpétuellement en mystère ce corps et ce sang qu'il offroit une fois comme rançon, et que la mémoire de cette victime perpétuelle se conservât, et qu'elle fût continuellement présente par la grace. »

Il faut remarquer que la charité du Sauveur nous pousse par trois raisons, à ne jamais l'oublier ; ce sont la rémission des péchés, le rachat de ceux qui étoient insolvables, et la continuation de ses bienfaits. Quant à la première, il est écrit dans Isaïe, XLIII : « C'est moi qui efface vos iniquités pour l'amour de moi, et je ne me souviendrai plus de vos péchés, ressouvenez-vous de moi. » Quant à la seconde, il est écrit Ecclésiastique, chap. XXIX : « N'oubliez jamais la grace que vous fait celui qui répond pour vous, de manière que vous l'aimiez à cause d'elle, et que vous lui rendiez par vos prières et vos bonnes œuvres ce que vous lui devez. » On lit au livre des Cantiques, chap. V : « Ouvrez-moi, ma sœur, mon amie, parce que ma tête est chargée de rosée, et mes cheveux des gouttes de la nuit. » *Ouvrez-moi*, c'est-à-dire recevez-moi dans votre esprit, dans votre mémoire et votre affection; *parce que ma tête*, c'est-à-dire ma divinité, *est pleine de rosée*, c'est-à-dire de miséricorde pour remettre les péchés; *et mes cheveux*, c'est-à-dire mon humanité, *des gouttes de la nuit*, c'est-à-dire de la sueur des larmes que j'ai versées, et du sang que j'ai répandu pendant ma passion, pour racheter votre héritage qui étoit insol-

---

nostros quos a Deo avertimus, et cum pravis quandoque cogitationibus et delectationibus vagari permisimus, a noxiis abstrahentes, integraliter ad Deum referamus. Hinc dicit, « Hoc facite in meam commemorationem. » Eusebius : « Quia corpus assumptum, Dominus ablaturus erat ab oculis, et illaturus syderibus, necessarium erat ut die cœnæ sacramentum nobis sui corporis et sanguinis consecraret, ut offerretur jugiter per mysterium, quod offerebatur semel in pretium, et perennis victima viveret in memoria, et semper præsens esset in gratia. »

Nota, ad habendam semper memoriam Salvatoris, cogunt nos tria argumenta suæ charitatis, scilicet remissio peccatorum, redemptio impignoratorum, continuatio beneficiorum. De primo, *Isaiæ*, XLIII : « Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum non recordabor, reduc me in memoriam. » De secundo, *Eccl.*, XXIX : « Gratiam fidejussoris tui ne obliviscaris, quin scilicet eum pro ea diligas, et quin orationibus et bonis operibus debitum ei reddas. » *Cant.*, V : « Aperi mihi soror mea, amica mea, quia caput meum plenum est rore, et cincinni mei guttis noctium. » *Aperi mihi*, id est, suscipe me in mentem tuam, in memoriam et dilectionem, *quia caput meum*, scilicet divinitas, *plenum est rore*, id est, misericordia ad dimittendum peccata : *et cincinni mei*, id est, humanitas : *guttis noctium*, id est, effusione sudoris lacrymarum, et sanguinis passionum, ad redimendum hæreditatem tuam pro satisfac-

Digitized by Microsoft®

vable et pour la satisfaction de vos péchés. Quant à la troisième, il est écrit au Deutéronome, chap. VIII : « Prenez garde avec un soin tout particulier de n'oublier jamais le Seigneur votre Dieu, et de ne point négliger ses préceptes ; de peur qu'après que vous aurez mangé, que vous aurez bu, que vous serez rassasié, et que vous aurez eu de toutes espèces de choses, votre cœur ne s'élève et que vous ne vous ressouveniez plus du Seigneur votre Dieu. » Le Commentaire de l'Ecclésiastique, chap. XVII, dit : « Comme il n'est pas un instant où l'homme n'use de la bonté de Dieu, il doit aussi l'avoir toujours présent à la mémoire. »

La seconde cause de l'institution de ce sacrement, c'est le sacrifice de l'autel, contre une certaine rapine quotidienne de nos péchés, afin que comme le corps du Seigneur a été offert une fois sur la croix pour le péché originel, il soit pareillement offert sans interruption sur l'autel pour nos péchés de tous les jours, et qu'en cela l'Eglise ait pour apaiser Dieu un don qui soit et plus précieux et agréable que tous les sacrifices de la loi. Il est écrit dans Malachie, chap. III : « Le sacrifice de Juda et de Jérusalem sera agréable au Seigneur, comme celui du roi et de la milice ; » c'est-à-dire de l'Eglise du Christ. Le pape Alexandre dit : « Il ne peut rien y avoir de plus grand dans les sacrifices de l'Eglise que le corps et le sang de Jésus-Christ. Il n'est pas d'oblation qui puisse lui être préférée, celle-ci l'emporte sur toutes les autres ; il faut pour l'offrir à Dieu que la conscience soit pure, comme il faut un cœur pur pour la recevoir. Comme ce sacrifice l'emporte en excellence sur les autres, il est aussi plus digne de notre vénération. » Pour approuver ce sacrifice, il faut observer qu'il y eut trois raisons de changer l'ancien sacrifice.

La première se tire de la puissance de l'auteur de notre sacrifice, à savoir de Jésus-Christ; qui non-seulement parce qu'il est Dieu et roi de toute la terre, mais encore parce que le souverain sacrifice a été

---

tione peccatorum tuorum impignoratam. De tertio, *Deut.*, VIII : « Observa, et cave, ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, ne postquam comederis, et biberis, et satiatus fueris, habuerisque cunctarum rerum copiam, elevetur cor tuum, et non reminiscaris Domini Dei tui. » Glos. *Eccl.*, XVII : « Sicut nullum momentum est, quo non utitur homo Dei bonitate, ita semper debet esse in memoria præsens. »

Secunda causa institutionis, est sacrificium altaris contra quamdan quotidianam delictorum nostrorum rapinam, ut sicut corpus Domini semel oblatum est in cruce pro debito originali, sic offeratur jugiter pro nostris quotidianis delictis in altari, et habeat in hoc Ecclesia munus ad placandum sibi Deum, super omnia legis sacrificia pretiosum et acceptum. *Malac.*, III : « Placebit Domino sacrificium Juda, et Hierusalem, quasi regis et militiæ, » id est, Christi Ecclesiæ. Alexander Papa : « Nihil in sacrificiis ecclesiæ majus esse potest quam corpus et sanguis Christi. Nec ulla oblatio hac potior est, sed omnes præcellit, quæ pura conscientia Deo offerenda est, et pura mente sumenda. Et sicut potior est præ cæteris, ita potius venerari debet. » Ad hoc sacrificium approbandum, notatur triplex ratio mutandi vetus sacrificium. Prima authoris nostri sacrificii potentia scilicet Christi, qui non solum ex eo quod est Dominus et rex universæ terræ, sed ex

Digitized by Microsoft ®

transféré sur lui, a pu et dû changer le sien en un sacrifice plus parfait. Il est écrit Ps. CIX : « Le Seigneur a juré, et il ne se repentira pas, etc. » Il ne dit point selon l'ordre d'Aaron, ou selon le rit des Lévites qui offrirent les chairs des boucs et des taureaux; mais selon l'ordre de Melchisédech qui offrit le pain et le vin. Il est écrit, Hébreux, chap. VIII : « Qu'il fut nécessaire qu'un nouveau sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech surgît, et qu'il ne devoit pas être selon l'ordre d'Aaron. » Le sacerdoce ayant été transféré, la loi devoit nécessairement l'être aussi. Mais il est évident que le Seigneur est sorti de la tribu de Juda, à laquelle d'après la loi n'appartenoient pas les prêtres.

La seconde cause qui fit changer le sacrifice, c'est l'exigence de nos dettes. La dette de nos premiers parents étoit si grande, soit à cause de la rapine et de l'ingratitude du ravisseur, soit à cause de la grandeur de celui qui avoit été lésé, à savoir le Créateur, que non-seulement les sacrifices de la loi, mais que le monde entier avec toutes les créatures qu'elle contient, étoit insuffisant à payer cette même dette. Il est écrit dans l'épître aux Hébreux, chap. X : « Le Christ entrant dans le monde dit : Vous avez rejeté les hosties et les oblations, et vous m'avez donné un corps; » le Commentaire ajoute; *entrant dans le monde*, c'est-à-dire, s'étant fait homme, dit : « Vous avez rejeté l'hostie des animaux, et les oblations des autres choses; » c'est-à-dire, elles ne vous ont pas été agréables; mais vous m'avez donné un corps qui l'emporte sur tous les autres sacrifices, parce qu'il est exempt de péché; vous me l'avez adapté, c'est-à-dire que vous me l'avez donné apte et propre à vivre, de manière qu'il pût être offert pour la rédemption de tout ce qui existe. Il est écrit Ps. LVIII : « Ce que je n'ai point dérobé, je le payois alors; » c'est-à-dire que je le payois lorsque j'offrois sur la croix un sacrifice suffisant pour payer la dette de tous.

---

summi sacrificii ad eum translatione, potuit et debuit suum in melius sacrificium commutare. *Psalm.* CIX : « Juravit Dominus, et non pœnitebit eum, » etc. Non dicit secundum ordinem Aaron vel secundum ritum Levitarum, qui obtulerunt carnes hircorum et taurorum, sed secundum ordinem Melchisedech, qui obtulit panem et vinum. *Hebr.*, VIII : « Quod fuit necessarium secundum ordinem Melchisedech, alium exsurgere sacerdotem, et non secundum ordinem Aaron. » Translato enim sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat. Manifestum est autem, quod ex tribu Juda ortus est Dominus, de qua secundum legem non erant sacerdotes. Secunda est debitorum nostrorum exigentia. Tam magnum enim erat debitum primorum parentum ex rapinæ magnitudine, ex raptoris ingratitudine, ex læsi, scilicet creatoris majestate, quod non solum legis sacrificia, sed totus mundus cum omni creatura non sufficit pro satisfactione. *Ad Hebr.*, X : « Christus ingrediens mundum, dicit : Hostiam et oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi. » Glos. : Ingrediens, id est, homo factus dicit : Hostiam de animalibus, et oblationem de aliis rebus noluisti, id est non placuerunt tibi : corpus autem quod præ omnibus sacrificiis est, quia sine peccato, aptasti mihi, id est, aptum et idoneum dedisti mihi vivendo, quod omni redemptione valeat offerri. *Psalm.* LVIII : « Quæ non rapui, tunc exsolvebam, quando, » scilicet pro debitis omnium sufficiens sacrificium in cruce offerebam. Tertia ratio

Digitized by Microsoft®

La troisième raison de changer le sacrifice, c'étoit l'insuffisance des sacrifices de la loi; et cela se prouve par trois raisons : à savoir parce qu'ils n'étoient pas agréables à Dieu, parce qu'ils n'effaçoient pas le péché, et parce qu'ils ne conféroient pas la grace. Et d'abord, Jérémie dit, chap. VI : « Vos holocaustes ne me sont point agréables, vos victimes ne m'ont pas plu. » Il est dit dans Osée, chap. VI : « C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice. » Le Psalmiste dit, XXIX de la seconde : « Vous n'avez pas demandé d'holocauste pour le péché. » L'Apôtre dit, Rom., chap. III : « Nul homme ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi. » Le même Apôtre dit aux Hébreux, chap. X : « Le sang des boucs et des taureaux est impuissant à effacer les péchés. » Ezéchiel XX dit de la troisième, : « Je leur ai donné des préceptes qui ne sont pas bons, et des ordonnances où ils ne trouveront pas la vie; » je leur ai donné des *préceptes qui ne sont pas bons*, c'est-à-dire qui sont moins bons, *et des sacrifices*, c'est-à-dire des rits, *où ils ne trouveront pas la vie;* parce que ces sacrifices ne confèreroient pas la vie de la grace. L'Apôtre dit, Hébreux, chapitre XII : « Que l'ancienne loi a été aussi réprouvée à cause de son inutilité et de sa foiblesse, elle l'a pour ainsi dire été à cause de sa stérilité et parce qu'elle ne conféroit pas la grace. »

La troisième cause de l'institution de ce sacrement, c'est l'aliment de l'homme. Aliment, dirai-je, efficace contre la corruption du fruit mortifère; corruption qui s'étoit si bien insinuée dans les premiers parents du genre humain, qu'elle eut été incurable, si on n'eût pas eu recours à un remède si efficace que la prudence de Dieu seul pouvoit le procurer. Il est écrit Ecclésiast., chap. XXXVIII : « Le Très-Haut a créé un remède de la terre, » c'est-à-dire de la chair de la Vierge, « et l'homme prudent n'en aura pas horreur. » Saint Ambroise dit : « Le corps de Jésus-Christ est un remède spirituel, qui pris avec respect

---

mutandi est ipsorum sacrificiorum legis insufficientia. Et hoc probatur a tribus, quia scilicet Deo non placuerunt, quia peccata non abstulerunt, quia gratiam non contulerunt. De primo, *Hier.*, VI : « Holocausta vestra non sunt accepta, victimæ vestræ non placuerunt mihi. » *Osec*, VI : « Misericordiam volo, et non sacrificium. » De secundo, *Psal.* XXIX : « Holocaustum et pro peccato non postulasti. » *Ad Rom.*, III : « Ex operibus legis, non justificabitur omnis caro coram Deo. » *Ad Heb.*, X. « Impossibile est sanguine hircorum et taurorum auferri peccata. » De tertio, *Ezech.*, XX : « Dedi præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent; » præcepta non bona, id est, minus bona et sacrificia, scilicet cæremonialia, in quibus non vivent quia vitam gratiæ non conferebant. *Ad Heb.*, XII : « Reprobatio quoque fit præcedentis mandati propter infirmitatem ejus, et inutilitatem, quasi propter ejus sterilitatem, quia non conferebat gratiam. » Tertia institutionis causa est cibus hominis. Cibus, inquam, medicinalis contra pomi mortiferi corruptionem, quæ tam prava infusa est per primos parentes humano generi, ut esset incurabilis, nisi subveniretur medicina optima, quam posset facere prudentia Dei. *Eccl.*, XXXVIII : « Altissimus de terra, id est, carne Virginis, creavit medicinam, et vir prudens non abhorrebit ea. » Ambrosius : « Corpus Christi medicina spiritualis est, quæ cum reverentia degustata, sibi de-

Digitized by Microsoft ®

purifie ceux qui lui sont dévoués. » Pour connoître la raison de la nécessité du remède du corps de Jésus-Christ, en tant que le serpent infernal a insinué dans l'homme par le poison du fruit défendu, il faut savoir qu'il a insinué en lui une triple corruption ; à savoir, les ténèbres de l'ignorance dans l'ame, dans le corps la maladie d'une concupiscence mauvaise, et la mort dans l'un et l'autre. C'est contre cette triple corruption qu'a été institué comme remède le sacrement du corps de Jésus-Christ; il chasse les ténèbres de l'ignorance, il guérit de la maladie de la concupiscence, et donne la mort à notre mort. On peut à cause de ces effets le comparer à une nourriture triplement douce et médicinale ; à savoir au miel à cause du premier, au fruit du figuier pour le second, et au fruit de la vigne pour le troisième. Quant au premier, il est écrit Proverbes, chapitre XXXIV : « Mange, mon fils, le miel, parce qu'il est bon. » La douceur du miel signifie celle du corps de Jésus-Christ. Celui-ci est bon parce qu'il illumine les ténèbres de l'esprit. Il est écrit I Rois, chap. XIV : « Vous avez vu que mes yeux ont été éclairés, parce que j'ai goûté un peu de miel. » Isaïe dit, chap. VII : « Quiconque aura été laissé, mangera le beurre et le miel pour qu'il sache réprouver le mal et choisir le bien. » On lit, Ps. XXVI : « Le Seigneur est ma lumière, etc... Approchez-vous de lui, et il vous éclairera. » Quant au second, il est dit dans Jérémie, chap. XXIV : « Le figuier produit de bonnes figues, des figues excellentes. » Ce mot figue répété deux fois exprime la douceur du corps de Jésus-Christ Dieu et homme en même temps. Ces deux choses sont parfaites l'une et l'autre, parce qu'elles guérissent l'esprit et la chair de la maladie de la concupiscence mauvaise. On lit, IV Rois, chap. XX : « Isaïe fit apporter une quantité de figues, dès qu'il les eut placées sur l'ulcère du roi, il fut guéri. » L'ulcère du roi signifie la concupiscence de la chair, la quantité de figues le corps de

---

votos purificat. Ad cognoscendum rationem necessitatis medicinæ corporis Christi, secundum quod serpens malignus infudit homini per venenum cibi vetiti, triplicem corruptionem in anima, scilicet tenebras ignorantiæ, in corpore morbum pravæ concupiscentiæ, et mortem utrobique. » Contra hoc institutum est corporis Christi medicamentum, tenebras ignorantiæ illustrans, morbum concupiscentiæ sanans, et mortem nostram mortificans. Propter hæc tria potest comparari triplici dulci cibo et medicinali, scilicet melli propter primum, ficui propter secundum, fructui uvæ propter tertium. De primo *Proverb.*, XXXIV : « Comede, fili, mel, quoniam bonum est. » Mel corpus Christi dulce significat. Hoc bonum est, quia tenebras mentis illuminat I *Regum.*, XIV : « Vidistis, quoniam illuminati sunt oculi mei, eo quod gustaverim paululum de melle. » *Esa.*, VII : « Butyrum et mel manducabit omnis qui relictus fuerit, » ut scilicet sciat reprobare malum, et eligere bonum. *Psal.* XXVI : « Dominus illuminatio mea, » etc. « Accedite ad eum, et illuminamini. » De secundo, *Hier.*, XXIV : « Ficus, ficus bonas, bonas valde. » Ficus bis dictæ, dulce corpus Christi Dei, et hominis significant. Hæ bis bonæ sunt valde, quia mentem et carnem a morbo pravæ concupiscentiæ sanant. » IV *Regum*, XXI : « Esaias jussit afferri massam ficorum, quam cum posuit super ulcus regis, curatus est. » Ulcus regis est concupiscentia carnalis, massa fi-

Digitized by Microsoft ®

Jésus-Christ qui contient la douceur d'une infinité de biens propres à guérir les mauvais désirs. Pour ce qui est du troisième, il écrit dans saint Luc, chap. I : « Béni le fruit de votre ventre; » à savoir le corps de Jésus-Christ, qui est le fruit de vie, fruit assez puissant pour détruire l'enfer et procurer la vie éternelle. On lit, Proverbes, chap. III : « Il est l'arbre de vie pour ceux qui l'auront saisie, » c'est-à-dire pour ceux qui auront obtenu la sagesse incarnée de Dieu. C'est pour cela qu'il est dit dans Osée, chap. XIII : « Je serai ta mort, ô mort! » Il est dit dans saint Jean, chap. VI : « Je suis le pain de vie, etc... Celui qui mange ma chair, etc... » Il est encore dit : « Celui qui me mange vivra pour moi. » Saint Hilaire dit : « Lorsqu'on a reçu la chair de Jésus-Christ et qu'on a bu son sang, il en résulte que nous sommes en lui, et qu'il est en nous. » La source de notre vie vient donc de ce que Jésus-Christ, qui est véritablement la vie, demeure en nous qui sommes charnels, par sa chair, et que nous devons vivre par lui, comme il vit lui-même par son Père qui demeure en lui.

CHAPITRE II.

La première cause de l'institution de ce sacrement, c'est le souvenir du Sauveur, en lui-même, et la préparation à son jugement.

« Venez, mangez le pain de vie, etc... Votre affaire, etc... » Argument spécial. Il est aussi écrit : « En souvenir éternel. Faites ceci en mémoire de moi, » et dans saint Luc, chap. XXII : « L'objet, etc... » Il est aussi écrit : « Soyez prêts, car à l'heure que vous ignorez, » Luc, chap. XII. La première cause de l'institution du sacrement du corps du Seigneur, c'est le souvenir du Sauveur. On peut sur ce point rechercher quatre choses. 1° Quel mal il résulte de l'oubli du Sei-

---

corum corpus Christi, continens dulcedinem multorum bonorum ad medicinam malorum desideriorum. De tertio, *Luc.*, I : « Benedictus fructus ventris tui, » corpus, scilicet Christi, quod est fructus vitæ, valens ad destructionem gehennæ, et acquisitionem vitæ æternæ. *Proverb.*, III : «Lignum vitæ est his, qui apprehenderint eam, » scilicet, sapientiam Dei incarnatam. Hinc dicitur *Osee*, XIII : « Ero mors tua o mors. *Joan.*, VI : « Ego sum panis vitæ, etc. Qui manducat meam carnem, » etc. Item : « Qui manducat me, vivet propter me. » Hilarius : « Accepta carne Domini, et hausto sanguine, id efficitur ut nos in ipso, et ipse in nobis sit. » Hæc est ergo causa vitæ nostræ, quod in nobis carnalibus per carnem Christum, qui vere vita est, manentem habemus, victuri per eum ea conditione, qua vivit ipse per Patrem qui in eo est.

CAPUT II.

De prima causa institutionis per se memoria Salvatoris, et de præparatione ejus ad judicium.

« Venite, comedite panem, » etc., causam tuam, etc. Speciale. Item, in memoria æterna. « Hoc facite in meam commemorationem, » *Luc.*, XXII : Thema. Item, « Estote parati, quia qua hora. » *Luc.*, XII : Prima causa institutionis sacramenti dominici corporis, est memoria Salvatoris, circa quam tria possunt quæri. Primo, quid

Digitized by Microsoft ®

gneur. Il faut répondre qu'il en résulte trois espèces de maux, qui sont la perte de la grace divine, la soumission au pouvoir du démon, et la difformité énorme du péché. Quant au premier mal, il est écrit dans le Deutéronome, chap. XXXII : « C'est Dieu qui vous a engendré, et vous l'avez abandonné, etc... » Et il dit : « Je cacherai ma face, et je considérerai, » c'est-à-dire je retirerai ma grace. Là où la source se tarit, le ruisseau dessèche. Isaïe dit, chap. XVII : « Tu seras déserte, parce que tu as oublié Dieu ton créateur. » Il est écrit Ecclésiastique, chap. XX : « La prière des insensés s'écoulera comme l'eau. » Quant au second mal, il est écrit au livre des Juges, chap. IV : « Ils ont oublié leur Dieu et il les a livrés aux mains de Sisara; » c'est-à-dire au pouvoir du démon. Tobie dit, chap. VI : « Ceux qui contractent mariage de manière à éloigner Dieu et d'eux et de leur esprit; c'est sur ceux-là que le démon a pouvoir. » Pour ce qui est du troisième mal qui résulte de cet oubli, l'Apôtre dit, Rom., chap. I : « Comme ils n'approuvèrent, » c'est-à-dire ne voulurent pas connoître Dieu, « il les a abandonnés à leur sens réprouvé, pour qu'ils fassent ce qu'ils ne convient pas; » et ceci, hélas! a souvent lieu jusqu'à la mort. On lit, Ps. IX : « Il n'y a pas de Dieu à ses yeux, etc... » Et dans Joël, ch. I : « Les bêtes de somme sont pourries dans leurs ordures. » Les bêtes de somme impudiques et privées de sens, sont les hommes insensés et charnels, qui n'ont jamais Dieu présent à leurs yeux. Pourrir de la sorte sur ses ordures, c'est terminer sa vie dans la luxure et les autres péchés.

2° On demande quelles sont les choses concernant le Sauveur dont il ne faut pas perdre le souvenir. On répond qu'il y en a trois, ce sont le passé, le présent et l'avenir. Pour ce qui concerne le passé, il faut se rappeler le Sauveur comme notre rédempteur; parce que son infinie charité l'a fait nous délivrer par sa mort d'une mauvaise mort. Pour

---

mali sequitur, si memoria Domini fuerit relicta. Et dicendum quod triplex, scilicet amissio gratiæ divinæ, subjectio potestatis diabolicæ, magna deformitas culpæ. De primo, *Deut.*, XXXII : « Deum qui te genuit, dereliquisti, » etc. Et ait, « Abscondam faciem meam, et considerabo, » id est subtraham gratiam. Ubi fons perit, rivus arescit. *Esaiæ*, XVII : « Eris deserta, quia oblita es Dei creatoris tui. » *Ecclesiastici*, XX : « Oratio fatuorum effundetur. » De secundo, *Judic.*, IV : « Obliti sunt Dei sui, et tradidit eos in manus Sisaræ, » id est, potestati diaboli. *Tobiæ*, VI : « Qui conjugia ita suscipiunt ut Deum a se et a sua mente excludant, in his habet potestatem dæmon. » De tertio *ad Rom.*, I : « Sicut non probaverunt, » id est noluerunt Deum habere in notitia, « tradidit illos in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt. Et heu! hoc sæpe fit usque ad mortem. » *Psal.* IX : « Non est Deus in conspectu ejus, » etc. *Ioel*, I : « Computruerunt jumenta in stercore suo. » Jumenta impudica, et insipientia sunt homines stulti, carnales, Deum præ oculis non habentes. Hujusmodi stercore suo putrescere, est in luxuria et aliis peccatis vitam finire.

Secundo, quæritur de quibus de nostro Salvatore memoria sit habenda : Et dicendum de tribus, de præterito, de præsenti, de futuro. De præterito, ut nostri redemptoris, quia propter nimiam charitatem a morte mala, morte sua liberavit nos. De

Digitized by Microsoft®

le présent, il faut se le rappeler comme voyant tout, comme voyant toujours par sa présence cachée toutes nos actions. Pour ce qui est de l'avenir, il faut nous le rappeler comme un juge équitable, qui par sa toute puissance jugera toute mauvaise action qui n'aura pas été expiée. Pour le premier point, il est écrit dans Jérémie, Lament., chap. III : « Souvenez-vous de la pauvreté où je suis, de l'excès de mes maux, » c'est-à-dire de ma profonde humiliation, de l'absynthe et du fiel où je suis plongé; c'est-à-dire de l'amertume de ma passion. Ezéchiel dit, chap. IX : « Marquez un signe Thau sur le front des hommes qui gémissent et qui sont dans la douleur de voir toutes les abominations qui se commettent dans cette ville. » Le Thau a la figure de la croix, c'est-à-dire qu'il rappelle la passion du Christ que les bons ne doivent jamais bannir de leur esprit. Quant au second point, il est écrit Psaume XCIX : « Sachez que le Seigneur lui-même est Dieu, à savoir qu'il est partout, qu'il voit tout et que tout lui est connu. » C'est ce qui faisoit dire au Psalmiste, Ps. XV : « Je regardois le Seigneur, et l'avois toujours présent devant les yeux. » Il est écrit Ecclésiastique, chap. XXXIX : « L'œuvre de toute chair est présent à la vue du Seigneur, et rien n'est caché à ses yeux. » On lit dans le Cantique des Cantiques, chap. II : « Voici qu'il se tient lui-même derrière notre muraille; » c'est-à-dire qu'il est revêtu du mur de notre chair; « il regarde à travers les fentes; » parce que bien que caché intérieurement et que nous ne puissions pas le voir, il voit néanmoins toutes nos œuvres. Pour ce qui est du troisième point, le prophète Isaïe dit, chap. XXX : « Voilà la majesté du Seigneur qui vient de loin, il paroîtra dans une fureur ardente dont nul ne pourra soutenir l'effet. » *Voilà qu'il vient*; c'est-à-dire tenez-vous sur vos gardes, car bientôt il viendra pour le juste jugement. Il est dit dans saint Matthieu, chap. XXIV : « Veillez, etc... » Saint Jérôme s'exprime en ces termes :

---

præsenti, ut omnium inspectoris, qui per occultam præsentiam omnia nostra semper cernit. De futuro, ut justi judicis, qui per omnipotentiam suam omne pravum incorrectum districte judicabit. De primo, *Trenorum*, III : « Recordare paupertatis meæ, et transgressionis, » id est, maximæ humiliationis. « Absynthii et fellis, » id est, amaræ passionis. *Ezech.*, IX : « Signa Thau super frontes virorum dolentium, et gementium super cunctis abominationibus, quæ fiunt in civitate hac. » Thau, figuram crucis habet, id est, passionis Christi, quæ semper est bonis in mente ferenda. De secundo, *Psalm.* XCIX : « Scitote quoniam Dominus ipse est Deus omnia scilicet implens, omnia videns, ubique præsens. » Hinc ait : « Providebam Dominum in conspectu meo semper. » *Psalm.* XV : *Eccl.*, XXXIX : « Opera omnis carnis coram Domino, et non est quicquam absconditum ab oculis ejus. » *Cant.*, II : « En ipse stat post parietem nostrum, » id est, indutus pariete carnis nostræ : « prospiciens per cancellos, » quia licet intus degens occultus a nobis videri non possit, tamen omnia nostra videt.

De tertio, *Isai.*, XXX : « Ecce nomen Domini venit de longinquo, ardens furor ejus et gravis ad portandum. » Ecce venit, id est attendite, quia cito veniet ad destrictum judicium. *Matth.*, XXIV : « Vigilate, etc. », Hieronymus : « Sive comedo, sive bibo, sive aliquid aliud facio, semper

Digitized by Microsoft®

« Que je boive, que je mange, quelque chose que je fasse, j'entends toujours retentir à mes oreilles comme le bruit éclatant de la trompette, cette voix terrible : levez-vous morts, venez au jugement. » Il est dit en même temps de ces trois points, Psaume CX : « Le Seigneur a rappelé la mémoire de ses merveilles, » comme s'il disoit : Le Seigneur nous a donné une nourriture, c'est-à-dire qu'il s'est donné lui-même pour perpétuer le souvenir de ses merveilles : de ses merveilles passées, de nous avoir racheté ; de ses merveilles présentes, parce qu'il voit tout ce qui se passe en nous ; des merveilles futures, de ce qu'enfin il jugera sévèrement.

3° On demande à quoi sert le souvenir de notre Sauveur. On répond qu'il sert à trois choses. Le souvenir de la première de ces choses, à savoir de la passion de Jésus-Christ, sert à enflammer notre cœur de son amour. Le souvenir de la seconde, à savoir de la vue continuelle qu'il a sur nous, sert à nous préserver du péché. Le souvenir de la troisième, c'est-à-dire du jugement sévère, nous fait faire des efforts pour nous préparer au jugement futur. Le souvenir de la première de ces choses nous fait aimer le bien, celui de la seconde nous fait détester le mal, celui de la troisième nous fait précautionner contre un danger imminent. Quant au premier souvenir, saint Luc dit, ch. XII : « Je suis venu apporter le feu sur la terre, mon désir n'est-il pas qu'il brûle ? » *Je suis venu apporter le feu*, c'est-à-dire, j'ai apporté sur la terre comme cause d'amour le bienfait de ma passion ; si on en conserve un pieux souvenir, elle enflammera le cœur d'un amour immense. Il est dit Psaume, XXXVIII : « Mon cœur s'est enflammé au dedans de moi, etc... » Saint Bernard s'exprime en ces termes : « Le calice que vous avez bu, œuvre de ma rédemption, vous a rendu pour moi, ô bon Jésus ! aimable par-dessus toute chose. » Le même saint dit encore : « Plus le Seigneur s'est abaissé pour moi, plus il m'est devenu cher. » Pour ce qui est du souvenir de la seconde, il

---

intonat in auribus meis quasi tuba vehemens, vox illa terribilis : Surgite mortui, venite ad judicium. » De omnibus tribus simul, *Psalm.* CX : « Memoriam fecit mirabilium suorum, » quasi diceret : Dominus dedit nobis escam, scilicet seipsum ad memoriam suorum mirabilium præteritorum, quod nos redemit ; præsentium, quod omnia nostra respicit ; futurorum, quod districte tandem judicabit. Tertio, quæritur quid valeat memoria nostri Salvatoris. Dicendum ad tria. Primæ enim rei memoria, scilicet passionis Christi, valet ad cor nostrum ejus amore inflammandum. Secundæ rei, scilicet ejus continuæ inspectionis, valet ad nos a peccato custodiendum. Tertiæ rei, scilicet districti judicis, valet ad excitandum nos ut præparemur contra futurum judicium. Primum facit nos bonum diligere ; secundum, malum odire ; tertium, imminens periculum præcavere. De primo, *Luc.*, XII : « Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut ardeat ? » Ignem veni, id est, causam amoris misi in mundum beneficio passionis, quæ si pie recordata fuerit, amore magno cor accendit. *Psalm.* XXXVIII : « Concaluit cor meum intra me, » etc. Bernardus : « Super omnia te mihi reddit amabilem, Jesu bone, calix quem bibisti, opus redemptionis meæ. » Idem : « Quanto pro me Dominus factus est vilior, tanto mihi

Digitized by Microsoft®

est écrit Prov., chap. VIII : « La crainte du Seigneur fait haïr le mal. » La crainte, dirai-je, par laquelle l'esprit considère Dieu comme toujours présent et comme voyant toute chose préserve du péché, et *vice versâ*. Il est écrit Eccli., ch. XXIII : « Tout homme qui viole la foi du lit conjugal, méprise son ame; » et il dit : « Qui est-ce qui me voit ? Les ténèbres m'environnent, les murailles me couvrent, etc... » il ne comprend pas cet homme là, comment l'œil de Dieu voit tout, et il bannit de son cœur la crainte de ce même Dieu. Ezéchiel dit, chap. VIII : « Fils de l'homme, vous avez vu d'une manière certaine ce que les vieillards font dans les ténèbres. Car ils disent : Le Seigneur ne voit pas. » Le Commentaire ajoute : « Si nous nous rappellions sans cesse que le Seigneur est toujours présent, qu'il voit tout, qu'il juge tout, nous ne pécherions jamais ou presque jamais. » Boëce dit : « Nous sommes dans la nécessité de bien vivre, puisque tout ce que nous faisons, s'accomplit sous les yeux d'un juge à qui rien n'échappe. » Pour ce qui est du souvenir de la troisième chose, il est écrit Exode, ch. XIX : « Sanctifiez le peuple ; et qu'ils soient prêts pour le troisième jour ; car le troisième jour le Seigneur descendra en présence de tout le peuple. » Ce qui est comme s'il disoit : Souvenez-vous que le Seigneur irrité viendra pour le jugement rigoureux ; préparez-vous donc pour le troisième jour. Le premier jour est celui de notre naissance, le second le temps que nous passons sur la terre, le troisième, celui de notre mort, où de l'arrivée du jugement rigoureux. Saint Luc dit, chap. XII : « Soyez prêts. » On doit remarquer trois choses relativement à la préparation au jugement ; ce sont le mode, la prévision d'échapper aux châtiments réservés à ceux qui ne sont pas préparés, l'avantage qu'il y a de posséder la vie éternelle avec ceux qui sont préparés. Quant au premier point, il est écrit Ecclésiastique, chap. XVIII : « Avant le jugement, rendez-vous la justice propice; » à savoir en fai-

---

factus est carior. » De secundo, *Prov.*, VIII : « Timor Domini odit malum. » Timor, inquam, quo mens semper Deum præsentem et omnia videntem attendit, a peccato custodit, hinc e converso. *Eccles.*, XXIII : « Omnis homo qui transgreditur lectum suum, contemnens in animam suam, dicens : Quis me videt ? tenebræ circumdant me, non intelligit quoniam omnia videt oculus Domini, et expellit a se timorem Dei. » *Ezech.*, VIII : « Certe vidisti, fili hominis, quæ seniores faciunt in tenebris. Dicunt enim, non videt Dominus. » Glossa : « Si Dominum præsentem et omnia videntem et judicantem, semper cogitaremus, aut vix aut nunquam peccaremus. » Boetius : « Magna nobis indicta est necessitas bene vivendi, cum agamus omnia ante oculos judicis cuncta cernentis. » De tertio, *Exod.*, XIX : « Sanctifica populum, et sint parati in diem tertium ; die enim tertio descendet Dominus coram omni plebe, » quasi diceret : Mementote, quia Dominus terribilis descendet ad districtum judicium, et ideo estote parati in diem tertium. Primus dies est dies nostræ nativitatis, secundus nostræ conversationis, tertius dies mortis, vel adventus districti judicii. *Luc.*, XII : « Estote parati. » In præparatione ad judicium debent tria notari, scilicet modus, providentia non præparatorum pœnam evadere, lucrum cum præparatis vitam æternam possidere. De primo, *Eccles.*, XVIII : « Ante judicium præpara justitiam tibi, » scilicet pœnitentiam agendo. *Matth.*, III : « Pœnitentiam

Digitized by Microsoft®

sant pénitence. Il est dit dans saint Matthieu, ch. III : « Faites pénitence, le royaume du ciel est proche; » c'est-à-dire le jugement équitable du roi du ciel. Joël dit, chap. II : « Le jour du Seigneur est grand, il est terrible, qui pourra le supporter ? » Le Seigneur dit donc maintenant, « convertissez-vous à moi, etc... » comme s'il disoit : Préparez-vous au jour du Seigneur par la pénitence et par la fuite des péchés du monde. Pour ce qui est du second; il est écrit dans l'Apocalypse, chap. XVIII : « Sors de Babylone, ô mon peuple! pour ne pas participer à ses crimes, et pour échapper à ses châtiments! » Sortez de Babylone, c'est-à-dire préparez-vous au jugement par la pénitence et par la fuite des péchés du monde; c'est par une telle prévoyance que vous échapperez à ses châtiments. On lit dans saint Luc, chap. XII : « Si le père de famille savoit, etc... » Le Commentaire ajoute : « L'ignorance du père de famille fait que le voleur fait invasion dans la maison; parce que pendant que l'esprit ne veille point à sa propre garde, la mort de la chair que l'on ne prévoyoit pas s'empare de la demeure et précipité l'ame dans les supplices. » Mais il résisteroit au voleur, s'il veilloit, et s'il se précautionnoit contre l'arrivée secrète et imprévue du juge, s'il alloit à sa rencontre par la pénitence; et par là il échapperoit au châtiment de ceux qui dorment, c'est-à-dire qui ne sont pas préparés. Quant au troisième, on lit dans saint Matthieu, chap. XV : « Pendant que les vierges folles, » c'est-à-dire, les ames qui ne sont pas préparées, allèrent acheter au marché du démon avec Eve, ou Diane; à ce marché où l'on donne beaucoup de besogne pour peu de chose, *l'époux vint, et celles qui étoient prêtes*, etc... Voici le triple avantage que procure la préparation au jugement; ce sont, la possession du royaume du ciel, la société ineffable de l'époux, et la jouissance de toute espèce de biens. On peut ici remarquer trois choses; premièrement, *elles entrèrent*, seconde-

---

agite. Appropinquabit enim regnum cœlorum, » id est, regis cœlestis judicium justum. *Joel*, II : « Magnus dies Domini et terribilis valde, quis sustinebit eum ? Nunc ergo dicit Dominus : Convertimini ad me, » etc., quasi diceret : Apparate vos ad diem Domini pœnitentiam agendo, et peccata mundi non faciendo. De secundo, *Apoc.*, XVIII : « Exite de Babylone, popule meus, et ne participes sitis delictorum ejus, et de plagis ejus non accipietis. » Exite de Babylone, id est, præparate vos ad judicium pœnitentiam agendo, et peccata mundi non faciendo; et per talem providentiam evadetis ejus pœnam. *Luc.*, XII : « Si sciret paterfamilias, » etc. Glossa : « Nesciente patrefamilias, domum fur perfodit, quia dum a sui custodia spiritus dormit, improvisa mors carnis habitaculum irrumpit, et animam ad supplicia trahit. » Furi autem resisteret, si vigilaret et adventum judicis occulte prævenientem præcavens, judici pœnitendo occurreret, et sic utique dormientium, id est, non præparatorum pœnam evaderet. De tertio, *Matth.*, XXV : « Cum fatuæ virgines, » id est, animæ non paratæ, irent emere ad forum diaboli cum Eva, vel cum Diana, ubi pro modica re dant multa bona, venit sponsus, et quæ paratæ erant, » etc. Ecce triplex lucrum præparationis ad judicium, scilicet possessio cœlestis regni, societas amabilis sponsi, deliciæ totius boni. Primum notatur ibi, Intraverunt; secundum

Digitized by Microsoft®

ment, *avec l'époux*, troisièmement, *aux noces*. Il est dit de la première dans saint Matthieu, chap. XXV : « Venez les bénis de mon Père. » Il est dit de la seconde, I Thes., chap. IV : « Nous serons toujours avec le Seigneur, sans lui nulle part on n'est bien, avec lui nulle part on ne pourra être mal. » On lit dans saint Jean, chap. XVII : « Mon Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux, etc..., qu'ils voient la lumière que vous m'avez donnée. » Il est dit de la troisième dans Isaïe, chap. LXVI : « Réjouissez-vous avec Jérusalem ; » c'est-à-dire, avec la société pacifique et délicieuse de tous les bienheureux, pour que vous soyez remplis par le lait de la consolation tiré de ses mamelles.

CHAPITRE III.

De la seconde cause de l'institution du sacrement de l'Eucharistie, à savoir du sacrifice de l'autel.

« Venez, mangez, etc... Pareillement, votre affaire, etc... » thème ou argument propre. Le sacrifice de Juda est comme celui du roi et de la milice, c'est-à-dire, de l'Eglise de Jésus-Christ, Malachie, chap. III. La seconde cause de l'institution du sacrement du corps du Seigneur, c'est le sacrifice de l'autel. Trois choses sont à observer touchant ce sacrifice ; ce sont la forme, la question du sacrifice légal et l'excellence de notre sacrifice. Nous traiterons les deux premières questions dans ce chapitre et nous laisserons la troisième pour le chapitre suivant. La première chose à considérer c'est la forme, et elle est triple. La première est celle des anciennes oblations qui le figuroient à l'avance. La seconde consiste dans la vérité de la forme humaine, la troisième consiste dans les espèces du pain et du vin. La première fut confiée à la synagogue sous la loi; la seconde, offerte sur la croix, est celle de la charité divine ; la troisième, consacrée sur la

---

ibi, Cum eo; tertium ibi, Ad nuptias. De primo, *Matth.*, XXV : « Venite benedicti patris mei. » De secundo, I *Thess.*, IV : « Semper cum Domino erimus, sine quo nulli bene, cum quo nulli male esse poterit. » *Joann.*, XVII : « Pater, quos dedisti mihi, volo, etc. Ut videant claritatem quam dedisti mihi. » De tertio, *Isa.*, LXVI : « Gaudete cum Hierusalem, id est cum beatorum omnium pacifica et jucunda societate, ut repleamini ab uberibus consolationis ejus. »

CAPUT III.

De secunda causa institutionis sacramenti Eucharistiæ, scilicet sacrificio altaris.

« Venite, comedite, » etc. Item causam tuam, etc. Thema proprium. Sacrificium Juda, quasi regis et militiæ, id est Christi et Ecclesiæ, *Malach.*, III. Secunda causa institutionis sacramenti dominici corporis, est sacrificium altaris. Circa quod sacrificium notantur tria, scilicet forma offerendi, quæstio de sacrificio legali et excellentia nostri sacrificii. De duobus primis hic potest dici, de tertio in sequenti. Primo notatur forma, et hæc est triplex. Prima in oblationum veterum præfiguratione ; secunda in humanæ formæ veritate ; tertia in panis et vini specie. Prima est synagogæ commendata sub lege ; secunda charitatis divinæ oblata in cruce; tertia fidelis animæ consecrata in mensa ecclesiæ. Prima data est in signum, secunda in pre-

Digitized by Microsoft ®

table de l'Eglise, est celle de l'âme fidèle. La première fut donnée en figure; la seconde comme le prix de l'homme, la troisième comme une consolation. Il est écrit de la première, Lévit., chap. IV : « Si tout Israël a péché par ignorance, qu'il offre un veau pour son péché; » c'est-à-dire le Christ, ajoute le Commentaire : ceci se faisoit en figure et non en personne : l'agneau sans tache que les Juifs immoloient pour la Pâque et dont ils mangeoient les chairs, Exode, chap. XII, étoit aussi la figure de Jésus-Christ, dit saint Grégoire. Isaïe dit de la seconde forme, chap. LIII : « Il a été conduit à la mort comme une brebis, il a été couvert de plaies à cause, etc... Il a été offert parce qu'il l'a voulu. » Ceci s'est véritablement réalisé sur la croix quant à la forme humaine. Il est écrit aux Hébreux, chap. X : « Nous sommes sanctifiés une fois par l'oblation du corps de Jésus-Christ; » à savoir sur la croix. Quant à la troisième, il est dit, Psaume CIX : « Vous êtes prêtre pour l'éternité, etc... » Lequel, comme il est dit dans la Genèse, chap. XIV : « Offrit le pain et le vin. » De même le Christ donne son corps et son sang dans le sacrifice de l'autel, sous les espèces du pain et du vin. On lit dans saint Matthieu, chap. XXVI : « Jésus prit le pain, le bénit et dit : Ceci est mon corps; » il prit aussi le calice, c'est-à-dire un petit vase avec du vin, il rendit grace, disant : « Ceci est mon sang, etc... »

On remarque en second lieu la question peu importante du sacrifice légal, et en traitant cette question on fait trois choses. 1° On fait connoître les difficultés que l'on oppose contre l'insuffisance imputée au sacrifice légal. 2° On résout ces difficultés. 3° On assigne la cause de ce même sacrifice. 1° On oppose à l'insuffisance imputée à ces sacrifices, à savoir qu'ils n'ont pas été agréables à Dieu, qu'ils n'effacèrent pas les péchés, d'après ces paroles de Jérémie, chap. VI : « Je n'ai point eu pour agréables vos sacrifices, vos victimes ne m'ont pas plu, etc. »

---

tium, tertia in solatium. De prima, *Levit.*, IV : « Si omnis Israel per ignorantiam peccaverit, offerat pro peccato suo vitulum, » id est Christum, dicit Glossa : « Hoc autem non erat in persona, sed in figura. » *Exod.*, XII : « Similiter agnus immaculatus, quem occidebant in Pascha, et ejus carnes edebant, figura Christi erat, » ut dicit Gregorius. De secunda forma *Isa.*, LIII : « Sicut ovis ad occisionem ductus, vulneraturus est propter, » etc. Oblatus est, quia ipse voluit. Hoc vere secundum formam humanam in cruce. *Hebr.*, X : « Sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi semel, » scilicet in cruce. De tertia, *Psalm.* CIX : « Tu es sacerdos in æternum, » etc. Qui ut dicitur *Gen.*, XIV : « Obtulit panem et vinum, » sic Christus dat corpus et sanguinem suum in sacrificium altaris sub panis et vini speciem. *Matth.*, XXVI : « Accepit Jesus panem, et benedixit, et ait : Hoc est corpus meum. Et accipiens calicem, id est vasculum cum vino, gratias egit dicens : Hic est sanguis meus, » etc. Secundo notatur brevis quæstio de sacrificio legali, in qua tria fiunt. Primo, contra insufficientiam quæ imponitur sacrificiis legalibus, opponitur; secundo, contrarietas solvitur; tertio, causa illius sacrificii assignatur. Primo contra insufficientiam, quod Deo non placuerunt, et quod peccata non abstulerunt secundum illud *Jerem.*, VI : « Holocausta vestra non sunt accepta, victimæ vestræ

Digitized by Microsoft®

et autres raisons semblables; les paroles suivantes du Lévitique, ch. IV : « Si quelqu'un d'entre le peuple a péché, etc..., il offrira une chèvre sans défaut, etc..., le prêtrela brûlera sur l'autel, devant le Seigneur, comme un parfum qui lui est agréable, et sa faute lui sera pardonnée. » Il est donc démontré par là que le sacrifice légal fut agréable à Dieu et que par conséquent il remit les péchés. L'Apôtre dit aux Hébreux, chap. XI : « Tous les péchés sont presque purifiés par le sang suivant la loi; et le sang des animaux immolés remet les péchés de ceux qui s'en rendent coupables. » Donc les sacrifices légaux furent agréables à Dieu et ils remirent les péchés.

2° On peut répondre comme il suit à ces difficultés. Il y eut toujours trois choses dans le sacrifice; ce sont le sacrifice lui-même, les personnes qui l'offrent, et la rémission des péchés. Deux choses devoient être observées dans celles que nous venons d'indiquer. Dans le sacrifice, on devoit considérer la chair et le sang de l'animal que l'on offroit; on devoit en outre considérer, ce qui valoit beaucoup mieux, à savoir la chose spirituelle qu'il signifioit; par exemple le Christ, que signifioient l'agneau et le veau, la pénitence représentée par la chèvre, la vie robuste et active exprimée par le bœuf, la vie sublime et contemplative signifiée par l'oiseau, etc... Les personnes qui offrent sont pareillement de deux espèces, les unes dignes, les autres indignes. Les personnes indignes étoient celles qui ne considéroient dans les sacrifices que la partie charnelle. Les personnes dignes au contraire étoient celles qui envisageoient dans les sacrifices la partie spirituelle, et qui croyoient explicitement ou implicitement au Christ figuré par eux; et qui conformoient leur vie à cette intelligence spirituelle qu'ils en avoient. On peut aussi dire, que là il y avoit rémission des péchés en deux choses; il y avoit rémission quant à la peine, c'est-à-dire quant à l'irrégularité légale; ou quant à la faute, c'est-à-dire quant à

---

non placuerunt mihi, et contra his similia opponitur.» *Levit.*, IV : «Si peccaverit autem quis de populo terræ, offeret capram immaculatam, et adolebit eam sacerdos super altare in odorem suavitatis Domino, et dimittetur ei.» Ergo videtur, quod vetus sacrificium placuerit Deo, et propter hoc peccata dimisit. *Hebr.*, XI : « Omnia pene sanguine mundantur secundum legem, et per sanguinem animalium sacrificatorum remittuntur peccata deliquentium.» Ergo illa sacrificia Deo placuerunt et peccata dimiserunt. Secundo, horum contrarietas sic potest solvi. In sacrificio semper tria fuerunt, scilicet ipsum sacrificium, personæ offerentium, peccatorum remissio. In singulis istorum duo attendebantur in sacrificio, caro et sanguis animalis quod offerrebatur. Et præterea, multo melius, scilicet res spiritualis, quæ ibi figurabatur, ut in agno vel vitulo Christus, in capra pœnitentia, in bove vita robusta et activa, in ave sublimis et contemplativa, et sic de cæteris. Item, personæ offerentium duæ sunt species, aliæ dignæ, aliæ indignæ. Indigni erant qui illa sacrificia tantum carnaliter attendebant. Digni autem qui ea spiritualiter attendebant, et in eis Christum figuratum, vel explicite, vel implicite credebant, et secundum intellectum spiritualem vitam suam regebant. Item, ibi erat remissio peccatorum, et hoc quantum ad duo, scilicet quantum ad pœnam, id est quantum ad legis irregularitatem, vel quantum ad culpam, id est quantum ad conscientiæ maculam. His

Digitized by Microsoft ®

la souillure de la conscience. Ceci étant établi, il n'est pas difficile de résoudre les difficultés que les Ecritures semblent contenir relativement aux sacrifices. Véritablement, en effet, ces sacrifices en eux-mêmes, à savoir *opera operata*, c'est-à-dire, les chairs et le sang des boucs ne furent pas agréables à Dieu, et ce ne fut pas à cause de ces mêmes sacrifices que la faute fut remise quant à la faute elle-même, c'est-à-dire quant à la souillure de la conscience; cependant aux yeux des hommes elle étoit considérée comme remise quant à la peine légale. C'est ce qui fait que quand l'Apôtre dit dans un endroit : « Il est impossible que le sang des boucs efface les péchés, » et dans un autre : « Tous les péchés sont presque effacés dans le sang d'après la loi, » on peut interpréter le premier de ces passages de la souillure de l'ame ; et le second de la peine de la chair. C'est ce qui lui fait dire aux Hébreux, chapitre IX : « Le sang des boucs, des taureaux, et l'aspersion de l'eau mêlée avec la cendre d'une génisse, sanctifient ceux qui ont été souillés, en leur donnant une pureté extérieure et charnelle. » Le Commentaire ajoute : « *Sanctifié*, c'est-à-dire purifié du péché, » ou pour parler plus exactement, de la peine légale, ils ne sont propres en effet qu'à purifier la chair et non l'ame. Les sacrifices des justes néanmoins, non pas en eux-mêmes, comme nous venons de le dire, mais à cause de la foi qu'ils avoient dans le Sauveur, dont ces mêmes sacrifices figuroient la venue, et qu'ils croyoient eux devoir être le Rédempteur du monde, plaisoient à Dieu sous ce rapport et leur procuroient la rémission des péchés, et quant à la peine dont nous avons parlé, et quant à la *coulpe* ou souillure de l'ame. L'Apôtre dit, Galat., chap. III : « Les œuvres de la loi ne justifièrent l'homme que par la foi en Jésus-Christ. » Le même Apôtre dit aux Hébreux, chap. XI : « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu une hostie plus excellente que Caïn, » plus excellente, c'est-à-dire plus agréable,

---

visis, facile solvuntur quæ de sacrificiis in Scripturis sacris contraria dici videntur. Revera enim illa sacrificia secundum se, scilicet opera operata, id est, carnes et sanguis hircorum nec placuerunt Deo, nec propter ea remisit culpam, quantum ad culpam, id est conscientiæ maculam ; sed tamen apud homines remissa reputabantur quantum ad quamdam legis pœnam. Unde cum Apostolus uno loco dicat : « Impossibile est sanguine hircorum auferri peccata, » et in alio : « Omnia pene in sanguine mundantur secundum legem. » Primum intelligendum est quantum ad animæ culpam. Secundum quantum ad carnis pœnam : unde *ad Hebr.*, IX : « Sanguis hircorum et vitulorum, et cinis vitulæ aspersus, inquinatos sanctificat ad emundationem carnis. » Glossa : « Sanctificat, id est, a peccato mundat, id est a pœna legis ad emundationem valent non animæ, sed carnis. » Verumtamen justorum sacrificia non secundum se, ut dictum est, sed propter fidem Salvatoris, quem in illis venturum, et pro redemptione mundi credebant, Deo placebant, et eis remissionem peccatorum quantum ad pœnam supradictam, et quantum ad culpam animæ valebant. *Ad Gal.*, III : « Ex operibus legis non justificabitur homo, nisi per fidem Jesu Christi. » *Hebr.*, XI : « Fide plurimam hostiam Abel, quam Cain, obtulit Domino ; » plurimam, id est acceptabiliorem, et plus sibi valentem. Intellexit enim et credidit, quem in agno

Digitized by Microsoft®

et qui lui fut plus profitable. Il comprit en effet et il crut par l'agneau qu'il offrit à Dieu à une hostie plus salutaire, c'est-à-dire le Sauveur; ce que ne comprirent ni Caïn, ni les autres personnes indignes, qui offrirent des sacrifices. On lit dans la Genèse, chap. X : « Dieu jeta ses regards sur Abel et ses présents. »

Troisièmement, nous allons ici faire connoître la cause de l'institution des sacrifices légaux. Comme ces sacrifices ont été en effet institués par Dieu qui ne fait rien sans cause, et que pourtant ils devoient être changés, on peut rechercher la raison qui les fit instituer. Pour cela faire, nous dirons en peu de mots, que, bien que ces sacrifices n'eussent pas par eux-mêmes la propriété de remettre la coulpe ou souillure, ils furent néanmoins d'un grand avantage pour l'enseignement de la sagesse. On les donne en effet temporairement à des esclaves, comme la figure de sacrifices meilleurs; et presque comme on donne aux enfants les caractères imprimés sur les livres; afin qu'aidés par les propriétés de ces mêmes sacrifices et par les règles employées pour les offrir, ils fissent des progrès dans la science de la vraie foi; et qu'après avoir acquis la science véritable, les éléments disparussent, que les ombres et les figures fussent dissipées par la vérité reçue par ce moyen. Il est écrit au Deutéronome, chap. XI : « Imprimez ces paroles que je vous dis dans vos cœurs et dans vos esprits, tenez-les attachées à vos mains, écrivez-les sur les jambages et sur les portes de vos maisons. » *Gravez dans vos cœurs* les sacrifices légaux, gravez-les y, en tant qu'ils touchent à la morale, puisqu'il faut toujours en ce point être fidèle à les offrir. *Tenez-les attachés à vos mains;* en ce qui concerne les tabernacles édifiés de main d'homme, et les autres choses de ce genre qui doivent être enlevées dans un temps; *écrivez sur les jambages et sur les portes de vos maisons* les sacrifices, à savoir les brebis et les bœufs; comme les lettres que l'on donne aux petits enfants; on apprendra par ce moyen une foule de bonnes choses; ce seront surtout la foi au Sauveur, la règle

---

Deo obtulit hostiam meliorem, id est Salvatorem, quod non Cain et cæteri indigni. *Gen.*, X : « Respexit Dominus ad Abel, et ad munera ejus. » Tertio, causa institutionis legalium sacrificiorum est assignanda. Cum enim a Deo instituta sint, qui nihil sine causa facit, et tamen mutanda erant, quæri potest causa institutionis eorum. Ad hoc breviter dicendum, quod licet per se non valuerat ad remissionem culpæ, tamen multum utilia fuerunt ad doctrinam sapientiæ. Data sunt quippe servis ad tempus tanquam signa rerum meliorum, et quasi parvulis tanquam characteres librorum, in quorum proprietatibus et modulis offerendi, proficerent in disciplina veræ fidei, ut adepta vera scientia, deficerent elementa et collata veritate cessarent umbræ, et signa. *Deut.*, XI : « Ponite verba mea in cordibus vestris, et suspendite pro signo in manibus, et scribite ea in postibus et januis. » Ponite in cordibus legalia, scilicet quantum ad moralia, quæ semper sunt servanda; suspendite ea pro signo in manibus, quantum ad manufacta tabernacula, et hujusmodi, quæ pro tempore sunt tollenda : scribite in postibus et januis sacrificia, scilicet oves et boves quasi litteras parvulorum, in quibus multa bona sunt discenda, et præcipue scilicet fides Salvatoris,

Digitized by Microsoft®

des mœurs, et l'espérance des biens célestes. Ils pouvoient apprendre la première de ces choses par les sacrifices des brebis ; la seconde par le sacrifice des taureaux ; la troisième par celui des animaux que l'on brûloit en dehors des camps. Isaïe dit du premier de ces sacrifices, chap. LIII : « Comme une brebis, etc... » Ils pouvoient par conséquent, lorsqu'on offroit une brebis, apprendre trois choses de la véritable foi; ce sont, l'innocence du Sauveur, la mansuétude du genre humain, et la rédemption opérée par Jésus-Christ. Daniel dit du second, ch. III : « En esprit d'humilité, etc..., comme dans les holocaustes des béliers et des taureaux. » Par conséquent, lorsqu'on offroit pour l'holocauste les animaux cornus, c'est-à-dire lorsqu'on les offroit pour les réduire en cendres par le feu ; ils pouvoient apprendre trois choses concernant les bonnes mœurs; ces choses sont, qu'il faut résister aux démons et à tous les vices; qu'il faut brûler de l'amour de Dieu et du prochain, et qu'il est nécessaire de conserver en toutes choses l'humilité du cœur et du corps. Quant au troisième, il est dit, Lévitique, chap. IV ; Hébreux, chap. XII : « Que le sang des animaux est porté par le Pontife dans le Saint des saints pour leurs péchés, et que les corps de ces animaux sont brûlés en dehors du camp. » De l'exécution de ces choses, ils pouvoient recueillir trois enseignements relatifs à l'espoir d'obtenir la gloire céleste ; ce sont la pénitence des vivants, le devoir du Sauveur, et le suffrage des bons. Ce sacrifice nous apprend en premier lieu, que les corps étoient brûlés en dehors du camp ; et cette action de brûler les corps en dehors du camp figure les fidèles qui font pénitence loin des délices et des voluptés du monde. Secondement, la translation du sang dans le Saint des saints par le Pontife représente la translation des ames des justes dans le ciel après cette vie par Jésus-Christ. Troisièmement, ce sacrifice nous apprend que si le sang transporté par le Pontife dans le Saint des saints eut le pouvoir de

---

forma de moribus, spes de cœlestibus. Primum poterant discere de sacrificiis ovium; secundum in sacrificio taurorum; tertium in sacrificio animalium extra castra combustorum. De primo, *Isa.*, LIII : « Sicut ovis, » etc. Cum ergo ovis offerebatur, poterant tria de vera fide discere, scilicet Salvatoris innocentiam, mansuetudinem humani generis, per mortem Christi redemptionem. De secundo, *Dan.*, III : « In spiritu humilitatis, » etc. Sicut in holocaustis arietum et taurorum. Cum ergo cornuta animalia in holocaustum, id est, per ardorem ignis in cinerem redigenda offerebantur, poterant de bonis moribus tria discere, scilicet ut dæmonibus et vitiis resisterent, Dei et proximi amore arderent, cordis et corporis humilitatem in omnibus conservarent. De tertio, *Levit.*, IV, *Hebr.*, XII : « Quorum animalis infertur sanguis pro peccato in sancta per Pontificem, horum corpora cremantur extra castra ; » sanguis animalium significat animas justorum. Cum hæc fiebant, poterant tria discere de spe obtinendæ cœlestis gloriæ, quæ sunt pœnitentia viventium, Salvatoris officium, bonorum suffragium. Primum discimus in illo, quod corpora extra castra cremabantur, quia ibi corpora cremare est fideles extra delicias et voluptates sæculi pœnitentiam agere. Secundum in eo quod sanguis inferebatur per Pontificem in sancta sanctorum, quia hoc est animas justorum, post hanc vitam beneficio Christi in cœlum assumi. Tertium in eo, quod sanguis per Pontificem in sancta delatus, valuit ad

Digitized by Microsoft®

remettre les péchés des hommes vivants; ceci nous représente que les ames des justes qui ont été déjà conduites dans le ciel par Jésus-Christ peuvent prier pour les péchés de ceux qui sont encore sur cette terre d'exil. L'Apôtre dit, quant au premier point, Tim. II, ch. II : « C'est une vérité très-certaine que si nous mourons avec Jésus-Christ en faisant pénitence, nous vivrons avec lui en recevant la vie éternelle, si nous souffrons avec lui, nous règnerons aussi avec lui. » Il dit aussi, Rom., chap. VIII : « Les souffrances de la vie présente n'ont pas de proportions, etc... » Voici que faire pénitence, supporter les maux qui nous arrivent, nous donnent l'espoir d'obtenir la gloire du ciel. Pour ce qui est du second, il est écrit dans saint Jean, chap. XIV : « Je viens de nouveau vers vous, et je vous recevrai auprès de moi, » et ici le devoir de la piété donne l'espérance des biens célestes. On lit ce qui suit dans le livre des Cantiques, chap. V : « Où est allé votre bien-aimé, ô la plus belle des femmes ! » La bienheureuse Vierge répond : « Mon bien-aimé est descendu dans son jardin, vers le carreau des parfums, pour se nourrir dans ses jardins et y cueillir des lis; » c'est-à-dire pour enlever du monde et les conduire au ciel les ames chastes et bienheureuses. Il est dit du troisième dans Osée, chap. I : « J'exaucerai les cieux, et ils exauceront la terre, » c'est-à-dire que les prières des saints qui sont dans le ciel sauvent ceux qui demeurent sur la terre; voici en quoi les prières des saints sont propres à nous donner l'espérance des biens du ciel. Il est écrit dans l'Apocalypse, chap. VIII : « La fumée des parfums composés des prières des saints, s'élèvant de la main de l'ange, monta devant Dieu; » ceci arrive, parce que les saints offrent à Jésus-Christ pour nous leurs prières, et qu'il les offre lui à son Père, pour nous faire obtenir la rémission de nos péchés, et pour nous associer à eux.

---

remissionem peccatorum hominum vivorum; quia hoc est animas bonorum jam per Christum in cœlum sublevatas, intercedere pro peccatis exulum adhuc in mundo relictorum. De primo, II *Tim.*, II : « Fidelis sermo. » Nam si commortui sumus, scilicet agendo pœnitentiam : et vivemus recipiendo vitam æternam, si sustinebimus et conregnabimus. *Ad Roman.*, VIII : « Non sunt condignæ passiones, » etc. Ecce quod pœnitentiam agere, et mala in mundo sustinere, valet ad spem obtinendæ cœlestis gloriæ. De secundo, *Joan.*, XIV : « Iterum venio, et accipiam vos ad me, » ecce quod Domini pietatis officium valet ad spem cœlestium. *Cant.*, V, dicunt hujusmodi : « Quo abiit dilectus tuus, o pulcherrima mulierum ? » respondit beata Virgo. « Dilectus meus descendit in hortum suum ad areolam aromatum, ut pascat in hortis, et lilia colligat, » id est animas beatas vel castas de mundo assumat, et ad cœlestia perducat. De tertio, *Osee*, I : « Ego exaudiam cœlum, et illi exaudiant terram, » id est, sanctorum precibus qui sunt in cœlis, salvantur qui habitant in terris; ecce orationes sanctorum valent ad spem cœlestium. *Apoc.*, VIII : « Ascendit fumus aromatum de orationibus, scilicet de manu angeli coram Deo, quia scilicet sancti offerunt orationes pro nobis Christo, et Christus Patri suo, ut peccatorum recipiamus remissionem, et ad eorum perveniamus societatem.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE IV.

Troisième observation à faire sur le sacrifice, ou excellence de notre sacrifice.

« Venez et mangez, etc... » On remarque en troisième lieu, l'excellence de notre sacrifice qui est le sacrifice du corps de Jésus-Christ; excellence qui l'emporte sur celle de tous les sacrifices légaux, sous trois rapports, qui sont, celui de l'honnêteté quant au siècle, de la dignité quant à Dieu, et de la puissance par rapport aux effets de son excellence. Il l'emporte premièrement sous le rapport de l'honnêteté, et ceci se prouve de trois manières; par son apparence extérieure, par son origine toute virginale, et par sa douceur spirituelle. On prouve d'abord cette honnêteté par son apparence extérieure; il n'eut pas été possible en effet, quelle qu'eût été la qualité de la nourriture employée, de l'administrer d'une manière et si convenable, et si belle, et si pure que sous les espèces du pain et du vin. Il n'est pas en effet accompagné de tous les inconvénients inséparables des sacrifices sanglants de la loi. On lit au livre des Proverbes, chap. XIV : « Mieux vaut un peu de pain sec avec la joie, qu'une maison pleine de victimes avec la discorde. » La bouchée de pain sec, c'est notre sacrifice sous l'espèce pure et décente du pain. Zacharie dit, ch. IX : « Car qu'est-ce que le Seigneur a de bon et d'excellent, sinon le froment des élus et le vin qui fait germer les vierges. » On prouve, en second lieu, sa décence par son origine, car il vient d'une fleur virginale, et n'est entachée d'aucune corruption. Il est écrit dans l'Ecclésiastique, chap. XXIV : « Mes fleurs portent des fruits d'honneur, etc... » Ce qui est comme s'il disoit; les fleurs de la chasteté et de la virginité se sont changées au fruit de la lignée la plus décente et la plus noble. Saint Augustin dit : « La noblesse de la Mère lui vient de la divinité de son

---

CAPUT IV.

De tertio circa sacrificium notando, scilicet sacrificii nostri excellentia.

« Venite, comedite, » etc. Tertio notatur nostri sacrificii, scilicet corporis Christi excellentia, quæ præcellit omnia legis sacrificia triplici ratione, scilicet honestatis, quoad sæculum; dignitatis, quoad Deum; virtutis, quoad suæ bonitatis effectum. Primo excellit ratione honestatis, quod probatur a tribus, ab exteriori specie, a virginali origine, a spirituali dulcedine. Primo, probatur hujusmodi honestas ab exteriori specie, quia sub nulla alia qualitate cibi posset tam munde, tam pulchre, tam honeste ministrari, sicut sub specie panis et vini. Non enim sequuntur hoc inconvenientia multa, quæ sequebantur illa cruenta legis sacrificia. *Prov.*, XIV : « Melior est buccella sicca cum gaudio, quam domus plena victimis cum jurgio. » Buccella sicca est sacrificium nostrum sub munda specie panis, et honesta. *Zachar.*, IX : « Quid bonum et quid pulchrum ejus, nisi frumentum electorum, et vinum germinans virgines? » Secundo, probatur honestas ejus, quod a nulla corruptione, sed a virginali flore sumpsit exordium. *Eccli.*, XXIV : « Flores mei fructus honoris, » etc. Quasi diceret : Flores pudicitiæ et virginitatis versi sunt in fructum nobilissimæ ho-

Digitized by Microsoft®

enfant, et celle de l'enfant de la virginité de sa mère. » On lit au livre des Cantiques, chap. III : « Sortez, etc... » Le Commentaire ajoute : de l'ignorance, de l'infidélité, *et voyez le roi*, c'est-à-dire Jésus-Christ; *sous son diadème*, c'est-à-dire sous la chair dont sa mère l'a couronné, c'est-à-dire l'a embelli parce qu'elle est Vierge. On prouve, en troisième lieu, l'honnêteté de ce sacrifice par la douceur spirituelle de la piété par laquelle il attire à lui tous les chrétiens. Comme le dit Tullius, « Cela est honnête qui par sa propre force nous attire et nous entraîne, » tel par exemple, que ce qui a de la vertu; mais il n'y a rien de plus propre à atteindre ce but que ce en quoi abonde la douceur de la piété, et c'est précisément ce qu'est le sacrement du corps du Seigneur. On lit dans l'Ecclésiastique, chap. XLIX : « La mémoire de Josias est comme un parfum d'une odeur délicieuse composé par un parfumeur habile. » La mémoire de Josias, c'est le souvenir du Sauveur, ou le sacrifice de l'autel. Ceci est l'œuvre d'un parfumeur, c'est-à-dire est le résultat des œuvres de sa divinité et de son humanité, afin que par l'odeur très-suave de l'honnêteté et de la piété, il attire à lui tous les fidèles de l'Eglise. On lit dans le Cantique des Cantiques, chap. I : « Votre nom est une huile répandue. » C'est ce qui fait que ceux qui croient véritablement, viennent fréquemment et pleins de ferveur à l'Eglise, poussés qu'ils y sont par l'espérance de la grace et de la dévotion, pour voir ce sacrifice et l'adorer.

Il excelle secondement à cause de sa dignité; et ce qui le prouve ce sont les trois choses excessivement précieuses qui le constituent, à savoir la chair infiniment pure de Jésus-Christ, son ame parfaitement juste et sa divinité très-grande. Ces trois choses étoient figurées dans l'agneau pascal, et elles se trouvent dans toute leur perfection dans notre sacrifice. On lit dans l'Exode, chap. XII : « Vous mangerez la tête de l'agneau avec les pieds et les intestins. » La tête de l'agneau

---

nestissimæ prolis. Augustinus : « Nobilitas matris est ex deitate prolis, nobilitas prolis ex virginitate matris. » *Cant.*, III : « Egredimini, » Glossa, ab ignorantia infidelitatis, « et videte regem, » id est Jesum Christum, « in diademate, » id est carne, « quo coronavit eum mater sua, » id est, honestavit in hoc quod est virgo. Tertio probatur honestas hujus sacrificii a spirituali dulcedine pietatis, qua cunctos Christianos ad se attrahit. Ut enim dicit Tullius : « Honestum est, quod sua vi nos ad se trahit et allicit, » ut scilicet res virtuosa, maxime vero talis qui abundat dulcedine pietatis, et talis res est sacramentum dominici corporis. *Eccles.*, XLIX : « Memoria Josiæ in compositione odoris facta opus pigmentarii, » memoria Josiæ est memoriale Salvatoris, vel sacrificium altaris. Hoc factum est opere pigmentarii, scilicet ex pretiosis operibus divinitatis et humanitatis suæ, ut suavissimo honestatis et pietatis odore ad se trahat fideles Ecclesiæ. *Cantic.*, I : « Oleum effusum nomen tuum. » Hinc omnes qui vere credunt, ob spem gratiæ et devotionis ad hoc sacrificium videndum et adorandum ad ecclesiam frequenter et ferventer accurrunt. Secundo excellit ratione dignitatis, quod probatur a tribus rebus pretiosissimis, ex quibus consistit, scilicet ex carne Christi mundissima, anima justissima, deitate altissima. Hæc tria in agno paschali figurata sunt, in nostro sacrificio vere perfecta sunt. *Exod.*, XII : « Caput agni cum pedibus et intestinis vorabitis. » Caput agni

Digitized by Microsoft®

signifie la divinité, les intestins l'ame, les pieds la chair : voici en Jésus-Christ : Dieu, l'ame et le corps ; ce qui fait que l'on dit : « Salut, Sauveur du monde, Divinité parfaite, Homme véritable composé de chair et d'ame. » L'excellence de cette dignité infinie fait que notre sacrifice jouit d'une triple prérogative que n'ont pas les autres sacrifices. Il est agréable à Dieu en lui-même, il est digne de la vénération des Anges et il mérite aussi l'adoration des hommes. Il est digne de la première, parce que son ame est juste ; la pureté de sa chair le rend digne de la seconde, et sa divinité souveraine fait qu'il mérite la troisième. Malachie dit de la première de ces prérogatives, chap. III : « Le sacrifice de Juda sera agréable à Dieu ; » c'est-à-dire le sacrifice de Jésus-Christ qui est le roi juste. Le sacrifice de Juda plaît au Seigneur, parce que Dieu le père approuve l'oblation du corps de Jésus-Christ : corps dans lequel il est profondément humilié et qu'il a rendu obéissant à son Père jusqu'à la mort ; par lequel il a triomphé du démon et a racheté le genre humain. L'Ecclésiastique dit, chap. XXX : « Le sacrifice du juste est agréable à Dieu, il est d'une agréable odeur en présence du Très-Haut. » Saint Matthieu dit de la seconde, chap. XXII : « Quelque part que soit le corps, là les aigles s'assembleront. » Le pape saint Léon dit : « Les aigles qui volent autour du corps du Seigneur sont celles qui volent sur des ailes spirituelles, » c'est-à-dire les saints Anges, les esprits purs, amants de la pureté et qui protègent de leur présence les fidèles. On lit dans saint Grégoire : « Quel est celui des fidèles qui pourroit douter qu'au moment de l'immolation les cieux s'ouvrent, que les chœurs des anges assistent à ce mystère de Jésus-Christ, et que le ciel s'associe à la terre ? » Le Palmiste dit de la troisième, Ps. XCV : « Adorez l'escabeau, etc. » Isaïe, chap. LXVI, s'exprime comme il suit : « Mais la terre est l'escabeau de mes pieds. » La terre escabeau des pieds de

---

significat deitatem, intestina animam, pedes carnem, ecce in Christo Deus, anima et corpus, propter quod dicitur : Ave salus mundi, deitas integra, verus homo, ex carne scilicet et anima, propter tantæ dignitatis excellentiam, habet sacrificium nostrum præ aliis triplicem prærogativam. Deo namque secundum se acceptum est, angelis reverendum, hominibus adorandum. Primum est propter animam justam, secundum propter carnem mundam, tertium propter divinitatem summam. De primo, *Malach.*, III : « Placebit Deo sacrificium Juda, » id est Christi justi regis. Sacrificium Juda Domino placet, quia corpus Christi oblatum Deus Pater approbat, in quo scilicet se maxime humiliavit usque ad mortem Patri obediendo, de diabolo triumphando, et genus humanum redimendo. *Eccles.*, XXX : « Sacrificium justi acceptum est, et odor suavitatis in conspectu Altissimi. De secundo, *Matth.*, XXII : « Ubicumque fuerit corpus, ibi congregabuntur et aquilæ. » Leo Papa : « Circa corpus Domini aquilæ sunt quæ spiritualibus alis circumvolant, videlicet angeli sancti, spiritus mundi, munditiam amantes, mundum corpus Domini venerantes, et præsentes fideles protegentes. » Gregorius : « Quis fidelium dubium habere possit in ipsa hora immolationis cœlos aperiri, et in illo Christi mysterio angelorum adesse choros, summa et ima sociari. » De tertio, *Psalm.* XCV : « Adorate scabellum. » Et *Isa.*, LXVI, dicitur : « Terra autem scabellum pedum meorum. » Terra scabellum Dei si-

Digitized by Microsoft®

Dieu, signifie la chair de Jésus-Christ, qui tire son origine de la terre. Nous devons l'adorer parce qu'elle est sainte, parce qu'elle est unie à la divinité. Saint Augustin dit : « Il nous importe de savoir qu'il n'y a pas d'impiété à adorer la terre, c'est-à-dire la chair en Jésus-Christ. » Celui, en effet, qui adore la terre, n'a pas en vue la terre, mais bien plutôt celui dont elle est l'escabeau, et qui est cause qu'on l'adore. On lit dans saint Augustin : « Les hérétiques disent : comment se fait-il que vous adoriez sa chair, que vous reconnoissez être une créature, et que vous l'adoriez avec la divinité, et que vous lui rendiez le même culte qu'à celle-ci? Je réponds : ce qui fait que j'adore la chair du Seigneur, qui est l'humanité parfaite, c'est parce que la divinité l'a prise et qu'elle se l'est unie en union de personne. Si vous séparez l'homme de Dieu, je cesse de croire à lui, je ne le sers plus. Il en est comme si quelqu'un trouvoit étendue à terre la pourpre ou le diadème d'un roi, il ne leur rendra pas les honneurs dus au roi. Mais lorsque le roi en est revêtu, il s'expose à la mort, s'il dédaigne de lui rendre en même temps qu'au roi l'honneur qui lui est dû. Dans Jésus-Christ pareillement, ce n'est pas l'humanité seule et une que nous adorons, c'est l'humanité unie à la divinité, à savoir le Fils unique de Dieu, Dieu véritable et vrai homme, et si quelqu'un dédaigne de l'adorer il mourra pour l'éternité. Le pape Alexandre dit : « il ne peut y avoir rien de plus grand dans les sacrifices que le corps et le sang de Jésus-Christ. »

Il l'emporte troisièmement sur les autres sacrifices par sa puissance, c'est-à-dire par les effets de sa bonté. Il produit trois espèces de biens dans les trois états des fidèles ; dans le monde, dans le purgatoire et dans le ciel. Dans le premier de ces états, il délivre des péchés, dans le second, il allège la gravité du châtiment, dans le troisième il est la source d'une joie sans bornes. C'est ce qui fait que l'on célèbre des

gnificat carnem Christi, quæ originaliter de terra est. Hæc est nobis adoranda, quia sancta, quia Deo unita. Augustinus : « Sciendum quia in Christo terra, id est caro, sine impietate adoratur. » Qui enim terram adorat, non terram intuetur, sed illum potius, cujus scabellum est, propter quam adorat. Augustinus : « Dicunt hæretici, quid est quod carnem illius, quam creaturam non negas, cum divinitate adoras, et ei non minus quam divinitati deservis? Respondeo. Dominicam carnem perfectam humanitatem ideo adoro, quia a divinitate suscepta, et divinitati in unitate personæ unita. Si hominem separaveris a Deo, illi non credo nec servio. Velut si quis purpuram vel diadema regis per se jacens inveniat, nunquam eam adorabit. Cum vero ea rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si eam cum rege adorare contempserit. Sic etiam in Christo humanitatem non solam vel nudam, sed divinitati unitam, scilicet unum Filium Dei, verum Deum et verum hominem si quis adorare contempserit, æternaliter morietur. » Alexander Papa : « Nihil in sacrificiis majus esse potest, quam corpus et sanguis Christi. » Tertio, excellit ratione virtutis, id est propter effectum suæ bonitatis. Habet enim triplicem bonum actum in triplici statu fidelium, in mundo, in purgatorio, in cœlo. In primo statu peccata relaxat ; in secundo pœnam gravem alleviat ; in tertio gaudium magnum generat. Hinc est, quod tripliciter Missæ celebrari solent, pro salute vivorum, pro re-

Digitized by Microsoft ®

messes pour trois fins, pour le salut des vivants, pour le corps des défunts et pour la gloire des bienheureux. C'est aussi pour démontrer la puissance du sacrifice du corps du Seigneur sur ce triple état que l'hostie est rompue en trois parties. Quant au premier de ces biens, on lit dans le Lévitique, chap. V : « L'ame qui aura péché par ignorance, offrira un bélier sans tache, » c'est-à-dire Jésus-Christ. Voilà, dit le Commentaire, la raison pour laquelle on chante « agneau de Dieu, etc... » Saint Grégoire dit : « Le Seigneur nous a donné ce sacrement du salut, pour que, comme il ne peut plus mourir pour nous, et que nous péchons tous les jours, nous obtenions par ce même sacrement la rémission de nos péchés. » Quant au second, il est dit dans le Lévitique, chap. XVII : « Je vous ai donné le sang, afin que vous l'offriez sur l'autel pour l'expiation de vos ames, et que ce sang vous serve d'expiation. » C'est pourquoi, on offre avec justice le corps et le sang de Jésus-Christ pour les ames des défunts, afin de les délivrer des peines du purgatoire, où les ont fait reléguer les restes de pénitence qu'ils avoient à faire. Saint Augustin dit : « Il n'est pas douteux que les prières et les aumônes de la sainte Eglise et le sacrifice salutaire ne soulagent les ames des défunts, pour que le Seigneur agisse plus miséricordieusement envers elles, qu'elles ne le méritèrent en ce monde par leurs péchés. » Pour ce qui est du troisième, il est écrit dans le Lévitique, chap. X : « Vous mangerez, vous, votre fils et vos filles avec vous, dans un lieu très-pur, la poitrine qui a été offerte. » La poitrine qui est ce qu'il y a de meilleur et de plus succulent dans l'animal, signifie la douceur du corps de Jésus-Christ, en ce qu'il est pour les bienheureux un objet de délices dans le ciel, parce que le souvenir du Rédempteur, l'aspect de notre salut, l'admiration que produit en eux la bonté divine, font que ce sacrifice leur fait éprouver la plus grande joie et le bonheur le plus

---

quie defunctorum, et pro gloria beatorum. Unde et hostia in tres partes frangitur, ut virtus sacrificii corporis Domini in prædicto triplici statu demonstretur. De primo, *Levit.*, V : « Anima quæ peccaverit per ignorantiam, offeret arietem immaculatum, » id est Christum. Glossa : « Unde canitur : Agnus Dei, » etc. Gregorius : « Dominus dedit nobis sacramentum salutis, ut quia quotidie peccamus, et ille jam pro nobis mori non potest, per hoc sacramentum remissionem consequamur. » De secundo, *Levit.*, XVII : « Dedi vobis sanguinem, ut super altare meum expiétis pro animabus vestris, et sanguis pro animæ piaculo sit, et ideo caro et sanguis Christi, recte pro animabus defunctorum offeruntur, ut a pœna purgatorii, qua pro residuo pœnitentiæ legati sunt, absolvantur. » Augustinus : « Orationibus et eleemosynis sanctæ Ecclesiæ, et sacrificio salutari non est dubium defunctorum animas relevari, ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt in hoc mundo. » De tertio, *Levit.*, X : « Pectusculum sacrificii, quod oblatum est, edetis in loco mundissimo, tu, et filii tui, et filiæ tuæ tecum. » Pectusculum, quod scilicet optimum est, et dulcissimum animalis, significat dulcedinem corporis Christi, in quantum comeditur in loco mundissimo, id est, in quantum delectat beatos in cœlo, in eo quod plurimum gaudent, et congratulantur in hoc sacrificio, de memoria redemptoris, de aspectu nostræ salutis, de admiratione divinæ bonitatis. Vel certe

Digitized by Microsoft®

parfait. La raison pour laquelle on mangera la poitrine dans un lieu très-pur, c'est peut-être parce que les bienheureux jouissent dans le ciel d'une vue manifeste de la douceur du corps du Seigneur, dont nous nous nourrissons ici-bas sous le voile du sacrement. On lit, Apocalypse, chap. II : « Je donnerai au vainqueur la manne cachée; » le Commentaire ajoute : « Je me donnerai moi-même, moi qui suis le pain de vie; » que si maintenant il demeure une manne cachée, alors il sera apparent et plein d'une saveur indicible. C'est pour cela que la Collecte s'exprime en ces termes : « Que les sacrements produisent en nous, Seigneur, ce qu'ils contiennent; afin que nous jouissions réellement et en vérité de ce que nous portons en espèce. » C'est-à-dire que nous jouissions du corps de Jésus-Christ par une vue claire et manifeste; comme le disent les paroles suivantes : « Celui qui m'aime, mon Père qui est dans les cieux l'aimera. » Cette vision du Seigneur fera que nous jouirons pleinement de toute espèce de biens. Il est écrit, Psaume XVI : « Votre présence me remplira de joie, j'en serai rassasié lorsque votre gloire m'aura apparu. »

CHAPITRE V.

Troisième cause de l'institution de ce sacrement; c'est la nourriture de l'homme.

« Ma chair est une véritable nourriture, etc... » Voilà la raison pour laquelle il donne son corps en aliment. La nourriture de l'homme est la troisième cause de l'institution de ce sacrement. On peut assigner trois raisons à la sagesse de Dieu, par rapport à l'acte par lequel le Seigneur donne son corps en aliment. Ce sont la grandeur de la libéralité divine, comme il est le souverain bien, il lui convient d'être souverainement libéral; mais il ne peut pas y avoir

---

pectusculum comedetur in loco mundissimo, quia dulcedine corporis Domini, qua hic pascimur in velamine et sacramento, ea fruuntur beati visione manifesta in cœlo. *Apoc.*, II : « Vincenti dabo manna absconditum. » Glossa : « Meipsum, qui sum panis vitæ, quod manna, et si nunc manet absconditum, tunc fiet manifestum habens omnis saporis suavitatem. » Hinc dicit *Collecta :* « Perficiant in nobis, Domine, sacramenta quod continent, ut quæ specie gerimus, rerum veritate capiamus, » id est, Christi corpore manifesta visione perfruamur, secundum illud : « Qui diligit me, diligitur a Patre meo, qui est in cœlis; » in illa Domini visione erit nobis omnis boni plena fruitio. *Psalm.* XVI : « Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, satiabor cum apparuerit gloria tua. »

CAPUT V.

De tertia causa institutionis, quæ est cibus hominis.

« Caro mea vere est cibus, » etc. Thema proprium, quod corpus datur in cibum. Tertia causa institutionis est cibus hominis. Circa hoc quod Dominus corpus suum dat in cibum, triplex potest ratio sapientiæ Dei assignari, scilicet divinæ liberalitatis magnitudo. Cum enim summe sit bonus, summa eum decet liberalitas; sed nulla hac major esse potest. Probatur au-

Digitized by Microsoft®

de libéralité plus grande que celle-la. Ce fait prouve sa libéralité par rapport à trois choses, qui sont : 1° la magnificence du don; 2° la noblesse du donateur; 3° l'utilité de celui qui reçoit. 1° Cette action prouve la libéralité de celui qui donne quant à la magnificence du don, parce que celui de qui viennent tous les biens se donne lui-même dans ce sacrement, et il le fait avec la plus grande largesse, parce qu'il donne son propre corps en nourriture, comme il le dit : « Prenez et mangez. » C'est là le plus haut degré de la largesse divine quant au don. On peut dire ici quelques-uns des degrés de la largesse divine, par lesquels elle a départi à l'homme tous les biens qu'il possède, et on démontrera par là que c'est ici le degré le plus parfait de cette même largesse. Le premier degré de cette largesse consiste en ce que Dieu a accordé à l'homme le ciel et la terre et qu'il lui a aussi donné pour le servir toutes les créatures privées de raison. On lit, Ecclésiastique, chap. XVII : « Dieu a créé l'homme de la terre, et il lui a donné pouvoir sur tout ce qui se trouve sur la terre. » Il est écrit dans la Genèse, chap. II : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. » On lit dans le Deutéronome, chap. IV : « Dieu a créé le soleil, la lune et tous les astres du ciel pour le service de toutes les nations. » Il est dit dans saint Matthieu, chap. V : « Dieu fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants. » Il est écrit au livre des Actes, chap. XIII : « Dieu s'est rendu témoignage à lui-même, faisant du bien, faisant tomber la pluie du ciel, donnant un temps propre à faire croître les fruits de la terre et remplissant nos cœurs de joie, et accordant les aliments nécessaires. » Dieu faisant du bien s'est rendu témoignage; c'est-à-dire qu'il l'a fait par ses bienfaits, et il a prouvé qu'il étoit et le Dieu et le libérateur de la créature. On lit, Psaume XVIII : « Qu'est-ce que l'homme pour que vous vous souveniez de lui? » Le second degré de cette largesse divine, c'est que par elle il a donné

---

tem ejus liberalitas in hoc facto quantum ad tria. Primo, quantum ad magnificentiam doni; secundo, quantum ad nobilitatem dantis; tertio, quantum ad utilitatem accipientis. Primo, quantum ad magnificentiam doni, quia largitor omnium bonorum in hoc sacramento dat seipsum, et hoc largissime, quia dat proprium corpus in cibum, secundum quod dicit : « Accipite et comedite. » Hic est summus gradus divinæ largitatis quantum ad donum. Hic gradus quidam proponi possunt divinæ largitatis, quibus homini largitus est omnia bona sua, et sic patebit, quod hic est summus. Primus gradus est, quod largitus est homini cœlum et terram, et omnes irrationabiles creaturas ad serviendum. *Eccli.*, XVII : « Deus creavit de terra hominem, et dedit ei potestatem eorum quæ sunt super terram. » *Gen.*, II : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. » *Deut.*, IV : « Solem et Lunam, et omnia astra cœli creavit Deus in ministerium cunctis gentibus. » *Matth.*, V : « Deus solem suum facit oriri super bonos et malos. » *Act.*, XIII : « Deus non sine testimonio semetipsum benefaciens, de cœlo dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et lætitia corda nostra, non sine testimonio se reliquit benefaciens, » id est, per beneficia, et creaturæ se Deum et liberatorem testatus est. *Psalm.* XVIII : « Quid est homo quod memor es ejus. » Secundus gradus est, quod homini largitus

Digitized by Microsoft®

à l'homme pour le servir, les plus nobles des créatures raisonnables et célestes qui sont les saints anges. Il est dit, aux Hébreux, chap. I : « Tous les Anges ne sont-ils pas des esprits destinés pour servir, et envoyés pour exercer leur ministère en faveur de ceux qui doivent être les héritiers du salut. » On lit dans saint Matthieu, chap. XVIII : « Leurs anges voient toujours la face du Père. » On leur donne le nom d'ange, parce qu'il est donné à chacun au moment de sa naissance un ange pour le servir. C'est pourquoi on lit dans les Ecritures, que souvent ils ont rendu des services aux hommes, et qu'ils en rendent chaque jour, parce qu'ils convertissent les pécheurs, en préservent plusieurs des maux qui les menaçent et conduisent les justes au ciel. On lit dans l'Exode, chap. XIV : « Voici que j'envoie mon ange pour qu'il marche devant vous; » à savoir pour qu'il vous fasse connoître la vertu, qu'il vous garde pendant le chemin, qu'il vous défende contre le feu du purgatoire, et que vous conduisant vers les astres du royaume céleste il vous y introduise.

Le troisième degré de la largesse divine, c'est celui par lequel Dieu s'est donné lui-même. On lit dans saint Luc, chap. I : « Béni le Seigneur Dieu d'Israël. » Mais il s'est donné de plusieurs manières. 1° Il s'est fait le compagnon de notre pèlerinage. Il est écrit dans Baruch, chap. III : « C'est lui qui est notre Dieu; c'est lui qui a trouvé la science, et qui l'a donnée à Israël son bien-aimé, et après cela il a été vu sur la terre, etc... » C'est absolument comme s'il disoit : « Parce qu'il a tracé à l'homme la voie de son pèlerinage, lui donnant des préceptes pour ne jamais s'écarter d'une vie honnête, et pour que la voie ne parut pas un fardeau trop lourd à l'homme, Dieu s'est fait homme, et s'est par là associé à notre pèlerinage ici-bas. » On lit dans saint Luc, chap. VIII : « Jésus parcouroit les villes et les hameaux, prêchant et évangélisant le royaume de Dieu, ayant avec lui ses douze

---

est illa nobilissimas creaturas rationabiles et cœlestes, scilicet sanctos angelos ad ministrandum. *Hebr.*, I : «Omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi, propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.» *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum semper vident faciem Patris. » Angeli dicuntur, quia unicuique a nativitate datus est angelus ad ministrandum. Hinc leguntur hominibus sæpe obsequia impendisse et faciunt quotidie peccatores convertendo, multos a malis defendendo, justos ad cœlos deducendo. *Exod.*, XIV : « Ecce ego mitto angelum meum, qui præcedet te, scilicet lumen virtutum ostendendo, et custodiat in via, in igne purgatorii defendendo, et introducat te ad sidera cœlestis regni perducendo. Tertius gradus est, quod largitus est seipsum. *Luc.*, I : « Benedictus Dominus Deus Israel. » Dedit autem se multis modis. Primo, in socium nostræ peregrinationis. *Baruch*, III : « Hic etiam Deus noster, qui adinvenit omnem viam disciplinæ, et tradidit illam Israel dilecto suo, et post hæc in terris visus est, » etc., quasi diceret : Quia Deus fecit homini vias peregrinationis, dans mandata bonæ conversationis ne deficiat, et ne via homini videretur gravis nimis, factus homo est Deus, et per hoc socius viæ et peregrinationis. *Luc.*, VIII : « Iter faciebat Jesus per castella et civitates, prædicans et evangelizans regnum Dei, et duodecim cum illo, et mulieres quæ erant curatæ a

Digitized by Microsoft®

apôtres, il étoit aussi accompagné des femmes qui avoient été délivrées des esprits impurs, de Marie Magdeleine, de Jeanne, de Susanne et de plusieurs autres; et la foule vint à lui. » Véritablement bon par lui-même, il se fit bon compagnon, parce qu'il reconforta par des discours excellents ses compagnons fatigués, il les délivra des dangers auxquels ils étoient exposés, il guérit les malades, ressuscita les morts. Le quatrième degré de la libéralité divine, c'est qu'il s'est fait notre serviteur dans nos besoins. Il est écrit aux Philippiens, chap. II : « Il s'est abaissé lui-même prenant la forme d'un esclave, etc... » Par suite de cela, il a donné à boire à ceux qui avoient soif, à manger à ceux qui avoient faim, et il a lavé les pieds de ses apôtres. On lit dans saint Matthieu, chap. XX : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, etc... » Et dans saint Luc, chap. XXII : « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert. »

Le cinquième degré consiste en ce qu'il s'est fait le prix de notre rédemption. Il est écrit aux Philippiens, chap. II : « Jésus-Christ nous a aimé, et il s'est livré pour nous à Dieu son Père comme une hostie et une oblation d'agréable odeur. » On lit dans saint Matthieu, chap. XX : « Le Fils de l'homme est venu donner sa vie pour en racheter un grand nombre. »

Le sixième et le plus parfait degré de cette libéralité, consiste en ce qu'il donne son corps à l'homme en nourriture. On lit dans Osée, ch. XI : « Je me suis rendu comme le père nourricier d'Ephraïm, et je leur ai présenté de quoi manger. » Il est écrit dans saint Jean, ch. VI : « Le pain que je donnerai. » Saint Grégoire dit : « Le Seigneur qui est le bon pasteur a donné sa vie pour ses brebis, pour changer son corps et son sang en notre sacrement, pour rassasier de l'aliment de sa chair les brebis qu'il avoit rachetées; et c'est ici l'expression de la libéralité la plus grande et de l'amour le plus intense. » C'est beaucoup, sans doute, que de se faire le compagnon de notre pèlerinage,

---

spiritibus immundis, et Maria Magdalena, et Joanna, et Susanna, et aliæ multæ, » et turba multa venit ad eum. Et vere bonus se dedit in bonum socium, quia socios viæ lassos optimis verbis confortavit, in periculis liberavit, infirmos curavit, mortuos suscitavit. Quartus gradus, quod dedit se in servum nostræ necessitatis. *Ad Philipp.*, II : « Exinanivit semetipsum formam servi accipiens, » etc. Hinc sitientes potavit, esurientes pavit, discipulorum pedes lavit. *Matth.*, XX : Filius hominis non venit ministrari, » etc. *Luc.*, XXII : « Ego in medio vestrum sum, sicut qui ministrat. » Quintus gradus est, quod dedit se in pretium redemptionis nostræ. *Ad Philipp.*, II : « Christus dilexit nos, et tradidit se pro nobis hostiam et oblationem Deo, in odorem suavitatis. » *Matth.*, XX : « Filius hominis venit dare animam suam in redemptionem pro multis. » Sextus gradus est, et summus, quod dat homini corpus suum in cibum. *Osee*, XI : « Ego quasi nutricius Ephraim, et declinavi ad eum, ut vescetur. » *Joan.*, VI : « Panis quem ego dabo. » Gregorius : « Bonus pastor Dominus animam pro ovibus posuit, ut in sacramento nostro corpus suum, et sanguinem verteret, et oves quas redemerat, carnis suæ alimento satiaret, et in hoc est expressio summæ largitatis, et præcipui amoris. Magnum est enim dare se in socium peregrinationis,

Digitized by Microsoft®

notre serviteur dans nos besoins, c'est plus encore de se faire notre rédemption ; ce don néanmoins laisse une séparation entre le donateur et celui auquel il se donne; mais lorsqu'il se donne en nourriture, il n'y a plus ombre de séparation, il y a union parfaite. La nourriture et celui qui la prend s'unissent en effet en union de corps. Il est écrit dans saint Jean, chap. VI : « Celui qui mange ma chair demeure en moi, etc... » Il est par conséquent évident d'après cela que ce don est l'expression la plus parfaite de la libéralité de la bonté divine.

Secondement, cette action constate aussi l'excellence de la largesse de Dieu quant à la noblesse de celui qui donne. La largesse de Dieu dans ce sacrement va si loin ; qu'il donne son corps avec profusion et sans mesure ; parce que ce n'est pas à ses amis et à ceux qui en sont dignes seuls auxquels il le donne, il ne le soustrait même pas à ceux qui en sont indignes, aux méchants et à ses ennemis. On lit Psaume XXVI : « Ceux qui veulent me perdre sont prêts à fondre sur moi, comme pour me manger tout vivant. » Celui qui a permis aux mains des méchants de le crucifier une fois, permet aux méchants de le toucher de leurs mains, il permet à ses ennemis et aux hommes impurs de déchirer son corps de leurs propres dents. Aussi est-il dit dans les Ecritures, qu'il donne à Judas son ennemi, à Judas qui le trahit, son corps dans la cène, comme il le donne aux autres disciples. Il fait lever la vérité de sa présence sur les bons et sur les méchants comme il le fait du soleil ; il se donne dans ce sacrement et à ceux qui en sont dignes et à ceux qui n'en sont pas dignes, bien que les effets n'en soient pas les mêmes pour tous, il produit dans ceux qui le reçoivent avec les dispositions voulues les mêmes effets. Celui qui a les dispositions voulues, reçoit les effets de la bonté de Dieu, pendant qu'il ne produit dans l'indigne que la sévérité; il en est de lui comme du soleil par rapport à l'œil sain et à l'œil malade. Il faut remarquer, que c'est une grande chose que de faire de grands dons à des amis et à des proches ; que c'en est

---

et in servum necessitatis, majus in pretium redemptionis, tamen tale donum adhuc est in aliqua separatione ab eo cui datur, sed cum datur in cibum, datur non ad separationem aliquam, sed ad omnimodam unionem. » Uniuntur enim in unitate corporis cibus et sumens. *Joann.*, VI : « Qui manducat meam carnem, in me manet, » etc. Et sic apparet in tali dono summa largitas divinæ bonitatis.

Secundo, probatur excellens liberalitas Dei in hoc facto, quantum ad nobilitatem dantis, quæ tam excellens est in hoc sacramento, ut corpus suum largiatur large et diffuse, quia non solum dat illud dignis et amicis, sed non subtrahit indignis, malignis, et inimicis. *Psal.* XXVI : « Appropriant super me nocentes, ut edant, » etc. Qui enim se permisit manibus malignorum semel crucifigi, permittit se sceleratorum manibus tractari, et inimicorum, et immundorum dentibus in sacramento lacerari. Hinc hosti, et traditori suo Judæ, in cœna cum aliis dicitur corpus suum dedisse. Veritatem enim præsentiæ suæ ad instar solis oriri facit super bonos et malos, exhibens se in hoc sacramento dignis, et indignis, licet non ab omnibus effectus suscipiatur æqualis. Nam dignus effectus suscipiatur æqualis. Nam dignus effectus bonitatis Dei suscipit, indignus severitatis, exemplum de sole, et oculo ægro, et sano.

Digitized by Microsoft ®

une plus grande de les faire à des serviteurs et des servantes, que c'est une chose plus grande encore de les faire à des inconnus et à des étrangers, mais que les faire à des ennemis voilà qui est le comble de toute chose. C'est ce qui les fait accuser d'une ingratitude profonde. On lit dans Job, chap. XIX : « Pourquoi me persécutez-vous comme Dieu et vous plaisez-vous à vous rassasier de ma chair ? » L'Apôtre dit, Rom., chap. II : « Est-ce que vous méprisez les richesses de sa bonté, de sa patience, et de sa longue tolérance ? Ignorez-vous que la bonté de Dieu vous invite à la pénitence ? » La bonté, la bénignité, la libéralité immenses de la noblesse de Dieu, qui font qu'il accorde tant de biens à ses ennemis et à une foule de personnes qui prêchent contre lui, éclatent plus encore lorsqu'il leur permet de prendre son propre corps afin de les convertir par cette libéralité sans bornes.

Troisièmement on prouve son excellence par l'utilité immense qu'il a pour celui qui le reçoit ; celui en effet qui reçoit Dieu dans ce Sacrement avec de saintes dispositions lui devient semblable ; c'est-à-dire qu'il devient en quelque sorte semblable à Dieu, par la grâce de la bonté et par l'imagination de l'imitation. On lit dans saint Jean, chap. I : « Mais à tous ceux qui le reçurent, etc... » C'est-à-dire qu'ils sont semblables à Dieu par la grâce de la bonté. Saint Ambroise dit : « Parce que notre Seigneur Jésus-Christ est Dieu et homme, vous qui recevez sa chair, vous devenez par cet aliment participant de sa substance, mais la substance divine est la bonté. » Donc participer par cet aliment à la substance divine, c'est être assimilé par la grâce à la bonté divine. On lit dans les Proverbes, chap. XII : « Celui qui est bon puisera la grâce du Seigneur. » Mais la grâce est l'influence de la bonté divine sur l'ame ; la grace par cette bonté assimile l'ame à Dieu, et la rendra digne de la vie éternelle. Il ne suffit pas à la libéralité divine, dans ce sacrement ou cette nourriture, d'illuminer

---

Nota, quod magnum est dare magna dona proximis et amicis, majus dare servis et ancillis, maximum ignotis et peregrinis, sed nimis inimicis. Unde arguuntur de magna ingratitudine, *Job*, XIX : « Quare me prosequimini sicut Deus, et carnibus meis saturamini ? » *Ad Rom.*, II : « An divitias bonitatis Dei, et patientiæ, et longanimitatis contemnis? Ignoras, quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit? » Copiosa bonitas, et benignitas, et liberalitas nobilitatis Dei, quæ inimicis, et multis contra eum peccantibus tot bona facit, maxime cum tales corpus ejus sumere permittit, ut tanta eos liberalitate convertat.

Tertio, probatur quantum ad utilitatem suscipientis, quia in hoc sacramento digne suscipiens, efficitur deiformis, id est, per gratiam bonitatis, sive per imaginationem imitationis Deo quodammodo similis. *Joan.*, I : « Quotquot autem receperunt eum, » etc., id est, per gratiam bonitatis Deo similes. Ambrosius : « Quia Dominus Jesus consors est divinitatis, et corporis, et tu qui accipis carnem ejus, divinæ ejus substantiæ in illo participas alimento, divina substantia bonitas est. » In hoc ergo alimento divinæ substantiæ participare, est assimilari per gratiam divinæ bonitati. *Proverb.*, XII : « Qui bonus est, hauriet sibi gratiam a Domino : » gratia vero est influentia divinæ bonitatis in animam, per quam assimilata Deo fit ei gratia, et vitæ æternæ digna. Non enim sufficit liberalitati divinæ, quod in sacramento, vel in cibo intellectum illuminat, quod effectum sa-

Digitized by Microsoft®

l'intellect, de guérir le mal fait, de réjouir la mémoire, de reconforter l'homme tout entier dans le bien, de l'associer à son corps mystique; cette libéralité l'assimile encore à Dieu par la grâce dans la vie présente, et le lui assimilera par la gloire dans la vie future : il n'est pas possible de la pousser plus loin.

CHAPITRE VI.

Des deux autres raisons pour lesquelles le Christ nous donne son corps en aliment.

« Venez, mangez, etc..., » et les autres preuves comme plus haut. La seconde raison pour laquelle le Seigneur nous donne son corps en aliment, c'est la corruption de la nature humaine qui avoit besoin du remède d'une telle nourriture, et cela pour trois choses. Premièrement, pour que le commencement de la guérison fût convenable; parce que comme la corruption et la mort avoient commencé par le fruit défendu, savoir par le fruit de la science du bien et du mal, de même le principe de la justification et de la vie devoit venir d'une nourriture, à savoir de l'arbre de vie, c'est-à-dire du corps du Seigneur. Il est écrit de la première de ces choses, Genèse, ch. VIII : « De l'arbre de la science, etc...» Il est écrit de la seconde, Jean, ch. VI : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, etc... » Secondement, la guérison complète de cette corruption exigeoit une telle nourriture. Le serpent infernal répandit dans l'homme tout entier par le poison du fruit défendu une triple corruption : dans l'ame, ce furent les ténèbres de l'ignorance, dans la chair la maladie de la mauvaise concupiscence, et la mort dans l'une et l'autre. Il est écrit Genèse, ch. III : « Le serpent m'a trompé, etc. » Il est dit du premier de ces maux. Psaume XLVIII : « Lorsque l'homme

---

nat, quod memoriam delectat, quod totum hominem in bono confortat, et corpori suo mystico associat, quin insuper Deo assimilet in præsenti per gratiam, et in futuro per gloriam : non enim potest ulterius promoveri.

CAPUT VI.

De duabus aliis rationibus, quibus datur corpus Christi in cibum.

« Venite, comedite, » etc., et alia themata, ut supra. Secunda ratio, quare Dominus corpus suum dat in cibum? est humanæ naturæ corruptio, quæ hujusmodi cibi exigebat medicamentum, et hoc quantum ad tria. Primo, quantum ad congruam curationis inchoationem, quia sicut initium corruptionis et mortis cœpit a cibo vetito, scilicet a ligno scientiæ boni et mali, sic initium justificationis et vitæ, incipere debuit a cibo, scilicet ligno vitæ, id est, a corpore dominico. De primo, *Genes.*, II : « de ligno scientiæ, » etc. De secundo, *Joan.*, VI : « Nisi manducaveritis carnem filii hominis, » etc. Secundo, exigebat talem cibum quantum ad integram corruptionis curationem. Serpens enim malignus infudit homini per venenum pomi vetiti, triplicem corruptionem, in anima tenebras ignorantiæ, in carne morbum pravæ concupiscentiæ, et mortem in utroque. *Genes.*, III : « Serpens decepit me. » De primo. *Psalm.*, XLVIII : « Homo cum in honore esset, » etc. *Gen.*, I : « Tenebræ, id est, igno-

Digitized by Microsoft ®

étoit en honneur, etc. » On lit dans la Genèse, ch. I : « Les ténèbres; » c'est-à-dire l'ignorance, « planoient sur la face de l'abîme, » c'est-à-dire du cœur de l'homme trompé par le démon. Il est dit du second de ces maux, Galat., chap. V : « La chair convoite contre l'esprit; » dans l'épître aux Romains, ch. VII : « Je vois dans mon corps une autre loi opposée à celle de mon esprit. » La loi du corps et la maladie de la concupiscence qui pousse ce même corps aux actes mauvais. Il est dit du troisième, Sagesse, chap. II : « La jalousie du démon a introduit la mort dans le monde. » Saint Augustin dit de tous ces maux ensemble : « Si l'ange qui s'étoit précipité lui-même hors du ciel n'eut point été écouté, nous n'eussions point été précipités nous-mêmes dans la mort; le serpent fatigué vint du ciel dehors, et il répandit son propre venin, il parla de lui-même; goûtez, leur dit-il, et vous serez comme des dieux; et ceux-ci, désirant être ce qu'ils n'étoient pas, perdirent ce qu'ils avoient reçu, à savoir la vie intellective, la vie de justice, et la possibilité de ne pas mourir. Par conséquent, comme le démon avoit répandu une triple corruption au moyen d'un fruit vénéneux, il fut nécessaire pour la guérir complètement que le médecin, c'est-à-dire notre Sauveur nous donnât une nourriture médicinale contre ces trois genres de corruptions, et cette nourriture c'est son corps; il chasse les ténèbres de l'ignorance de l'esprit de ceux qui le reçoivent avec piété, il guérit la maladie de la concupiscence mauvaise, il triomple en détruisant la mort elle-même. Quant au premier des biens qu'il produit, il est dit, Psaume XXVI : « Le Seigneur est ma lumière; » il est aussi dit, Psaume XXXIII : « Approchez-vous de lui et il vous éclairera. » Le corps de Jésus-Christ est le Verbe de Dieu, c'est-à-dire la vraie lumière dans la chair humaine comme dans un flambeau, parce qu'il illumine l'ame fidèle. Quant au second, il est dit, Psaume LXXVII : « Il a fait pleuvoir la manne pour les nourrir, etc... On lit dans l'Exode,

---

rantiæ erant super faciem abyssi, » id est, humani cordis ex diaboli deceptione. De secundo, *Ad Gal.*, V : « Caro concupiscit adversus spiritum. » *Ad Rom.*, VII : « Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ. » Lex in membris est morbus concupiscentiæ, movens membra ad actum malitiæ. De tertio, *Sap.*, II : « Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum. » De omnibus. Augustinus : « Si angelus de proprio ruens paradiso non esset auditus, non præcipitaremur in mortem, sed venit de cœlo lassus serpens foris, et emisit venenum de proprio, locutus est de suo, gustate, et eritis sicut dii, et illi appetentes quod non erant, amiserunt quod acceperant, » scilicet vim intellectivam, vitæ justitiam, non moriendi possibilitatem. Quia ergo per cibum venenosum, triplicem infudit corruptionem, necesse fuit, ut ad integram curationem medicus, id est, salvator noster, cibum medicinalem contra hæc tria daret, et hoc est corpus suum, quod pie recipientium, ignorantiæ tenebras illuminat, morbum pravæ concupiscentiæ sanat, et mortem destruendo triumphat. De primo, *Ps.*, XXVI : « Dominus illuminatio mea, » etc. et *Psal.*, XXXIII : « Accedite ad eum et illuminamini. » Corpus Christi est verbum Dei, id est, vera lux in carne humana quasi in lucerna; quia illuminatur fidelis anima. De secundo, *Psalm.*, LXXVII : « Pluit illis manna ad manducandum, » etc. *Exod.*, XVI :

Digitized by Microsoft®

chap. XVI : « Et le matin la terre autour du camp fut couverte d'une rosée semblable à de la neige. » Le pain du ciel ressembloit donc à de la neige et à de la rosée, et cela, parce que le corps du Seigneur refroidit la concupiscence mauvaise. Il est dit du troisième, saint Jean, chap. VI : « Vos pères mangèrent la manne dans le désert et ils sont morts. C'est là le pain descendu du ciel, si quelqu'un mange de ce pain il ne mourra pas ; » par conséquent ce pain détruit la mort. Il a été question de ces trois choses un peu plus haut vers la fin du discours. Troisièmement, la conservation parfaite de cette santé exigeoit une telle nourriture. Il est en effet certains hommes qui se repentent pendant un temps de leurs péchés et qui sont en quelque sorte guéris, mais au temps de la tentation ils récidivent, et sont encore corrompus. On lit Psaume XXXVII : « Elles se sont corrompues et se sont remplies de pourriture, etc... » Mais cette nourriture sert à la conservation de la santé de l'ame, et préserve la bonne vie de la corruption. Il est écrit aux Cantiques, chap. I : « Mon bien-aimé est pour moi comme un faisceau de myrrhe. » Comme la myrrhe préserve les corps de la corruption, de même le corps du Seigneur pris avec piété en préserve les cœurs.

La troisième raison de la sagesse divine, qui a porté le Seigneur à donner son corps à l'homme en aliment ; c'est la condition de la nature humaine qui a été créée raisonnable et qui a été unie à un corps. On peut considérer la créature raisonnable sous trois points de vue divers ; ce qui fait qu'elle a besoin en même temps d'une triple nourriture. Et d'abord, on la considère autant qu'elle est incorporelle, et purement spirituelle, comme la nature angélique. On la considère secondement, comme étant unie à un corps, c'est-à-dire comme choses dissemblables unies ensemble, l'esprit uni à la chair. La troisième manière de la considérer, c'est en tant que les deux natures, l'ame et le corps, sont unies dans chaque personne humaine par un

---

« Mane ros jacuit in similitudine pruinæ super terram. » Panis igitur cœlestis in similitudinem pruinæ, rorisque apparebat, quia corpus Domini a fervore pravæ concupiscentiæ refrigerat. De tertio, *Joan.*, VI : « Patres vestri manducaverunt manna in deserto et mortui sunt. » Hic est panis de cœlo descendens, ut si quis manducaverit ex ipso non morietur, et sic iste cibus mortem destruit. De his tribus supra in sermone circa finem actum est. Tertio, exigebat talem cibum quantum ad firmam sanitatis conservationem. Quidam enim ad tempus de peccatis compunguntur, et quodammodo curantur, sed tempore tentationis per recidivum iterum corrumpuntur. *Psalm.*, XXXVII : « Putruerunt, et corruptæ sunt » etc. Ad conservationem autem sanitatis animæ, et incorruptionis bonæ vitæ, valet cibus iste. *Cant.*, I : « Fasciculus myrrhæ dilectus meus mihi. » Sicut enim myrrha incorrupta servat corpora, sic corpus Domini pie sumptum, corda.

Tertia ratio sapientiæ Dei, qua Dominus dat homini corpus suum in cibum, est humanæ naturæ conditio quæ rationalis creata est, et corpori conjuncta. Rationalis autem creatura potest tribus modis considerari, et secundum hoc indiget triplici cibo. Primo modo, consideratur secundum quod est incorporea, et pure spiritualis, ut natura angelica. Secundo modo, secundum quod est corpori conjuncta, sicut dissimilis dissimili, spiritus carni. Tertio modo, secundum quod illæ duæ naturæ, scilicet corpus et anima in singulis personis ho-

Digitized by Microsoft ®

amour admirable et formant une société intime. Mais quel que soit celui de ces trois modes sous lequel on considère la créature raisonnable, elle a besoin d'un aliment approprié à sa condition. Considérée de la première manière, elle a besoin d'un aliment qui la fasse vivre et subsister, et c'est le Verbe éternel de Dieu, incorporel par nature, et qui est la sagesse éternelle de Dieu. On lit dans Tobie, ch. XII : « J'use d'une nourriture invisible, et d'un breuvage que l'on ne peut pas voir. Il est écrit, Proverbes, ch. III : « Elle est un arbre de vie pour ceux qui l'aiment, » c'est-à-dire la sagesse de Dieu. L'Ecclésiastique dit, ch. I : « La source de la sagesse, c'est le Verbe de Dieu qui rassasie au plus haut des cieux, » c'est-à-dire qui rassasie les anges dans le ciel. La créature raisonnable envisagée sous le second mode, en tant qu'elle est unie au corps comme une chose dissemblable à une chose dissemblable, l'esprit à la chair, une chose vile à une chose précieuse, a besoin d'une nourriture en rapport avec les besoins de chaque nature, mais dissemblable ; parce que l'esprit a besoin d'une nourriture spirituelle comme les anges, et le corps d'une nourriture corporelle comme la brute. Quant à la première de ces nourritures, on lit, Psaume LXXVII : « Le pain des anges, etc... » Il est écrit I Cor., ch. X : « Nos pères mangèrent tous la même nourriture spirituelle, etc... » Il est écrit, Sagesse, chap. IX : « Car encore que quelqu'un paroisse consommé parmi les enfants des hommes, il sera néanmoins considéré comme rien si votre sagesse n'est point avec lui ; » parce que celui qui manquera de la nourriture spirituelle qui est la sagesse de Dieu, perdra la vie spirituelle. On lit dans l'Ecclésiastique, chap. XV : « Le Seigneur l'a nourri, etc... » Il est dit de la seconde au second livre des Rois, chap. XII : « Un pauvre avoit une brebis qui mangeoit de son pain. » Il est écrit Ecclésiastique, ch. XXXIX : « Le commencement des choses nécessaires à la vie de l'homme, sont le lait et le

---

minum sunt familiari societate, miroque amore conjunctæ. Sed quocumque istorum trium modorum consideratur rationalis creatura secundum conditionem suam convenienti, indiget alimonia. Primo modo exigit alimentum, per quod vivat, et subsistat, scilicet verbum Dei æternum secundum se incorporeum, quod est æterna Dei sapientia. *Tob.*, XII : « Ego cibo invisibili et potu qui ab hominibus videri non potest, utor. » *Proverb.*, III : « Lignum vitæ est his qui apprehenderint eam, » scilicet Dei sapientiam. *Eccles.*, I : « Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis reficiens, » scilicet angelos in cœlis. Secundo modo considerata rationalis creatura, ut est corpori conjuncta, sicut dissimilis dissimili, spiritus carni, pretiosum vili, secundum conditionem utriusque naturæ indiget pro utroque cibo convenienti sibi, sed dissimili, quia spiritus spirituali ad modum angeli, corpus corporali ad modum bruti. De primo, *Psal.*, LXXVII : « Panem angelorum, » etc. I *ad Cor.*, X : « Patres nostri omnes eandem escam spiritualem manducaverunt, » etc. *Sap.*, IX : « Si quis erit consummatus inter filios hominum, si ab illo effugerit sapientia tua, in nihilum computabitur : » quia qui spirituali cibo, qui est Dei sapientia caruerit, a vita spirituali deficiet. *Ecclesiast.*, XV : « Cibavit eum Dominus, » etc. De secundo, II *Regum*, XII : « Pauper quidam habebat oviculam de pane suo comedens. » *Ecclesiast.*, XXXIX : « Initium necessariæ rei vitæ hominum, lac et panis, mel et uvæ, et oleum, » hæc omnia

Digitized by Microsoft®

pain, le miel et le vin, et l'huile; toutes ces choses se changent en bien pour les bons, et en mal pour les impies. » On lit de l'une et de l'autre de ces nourritures, Deutéronome, chap. VIII, et saint Matthieu, chap. IV : « L'homme ne vit pas seulement de pain, etc... » Saint Augustin dit : « Comme l'ame est la vie du corps, mais qu'elle ne le vivifie pas sans la nourriture corporelle; de même Dieu est la vie de l'ame, mais il ne la vivifie pas sans la nourriture spirituelle; c'est-à-dire sans le Verbe de Dieu, et ainsi ces deux natures de l'homme, dissemblables entre elles, vivent d'une nourriture dissemblable, elles ne mangent pas de la même manière, et il y a une grande distance entre les aliments qu'elles mangent; la nourriture du corps ne convient point à l'esprit, ni celle de l'esprit au corps. »

La créature raisonnable considérée sous le troisième mode en tant que ces deux natures, c'est-à-dire l'ame et le corps, sont dans chaque personne humaine unies d'un amour parfait et dans une société intime; ils ont dès-lors besoin, pour leur salut éternel, d'un aliment propre à l'homme tout entier; c'est-à-dire qui convienne à l'une et à l'autre nature d'un aliment spirituel en même temps que corporel; c'est-à-dire du Verbe fait chair, qu'ils mangent sous un certain sacrement, afin que, par sa vertu, l'ame parvienne des misères de la vie présente à la béatitude de la vie éternelle, et que le corps qui demeure pendant un peu de temps conservé dans la terre, pour enfin ressusciter glorieux. Saint Jean dit de cette nourriture, ch. VI : « Ma chair, c'est-à-dire la chair de Dieu, la chair humaine unie au Verbe de Dieu, est une vraie nourriture ayant la propriété de nourrir tout l'homme, et l'ame et le corps. » On lit dans l'Ecclésiastique, chap. I : « Le Très-Haut est le seul créateur de toutes choses; c'est lui qui a créé la sagesse de son esprit, et il la donne à ceux qui l'aiment, selon son propre don. » *Il a créé la sagesse de son esprit;* c'est-à-dire que, par

---

sanctis in bona, et impiis in mala convertentur. De utroque, *Deut.*, VIII et *Matth.*, IV : « Non in solo pane, » etc. Augustinus : « Sicut anima vita est corporis, sed non vivificat sine cibo corporali : ita Deus vita est animæ, sed non vivificat illam sine cibo spirituali, id est, sine verbo Dei, et sic hæc et illa natura hominis sibi dissimiles, dissimilem cibum habuerunt, et alio modo, et longe ab invicem comederunt, nec cibus cerporis congruebat spiritui, nec cibus spiritus corpori. »

Tertio modo, considerata rationalis creatura secundum quod illæ duæ naturæ, id est, corpus et anima sunt in singulis personis hominum familiari societate, et miro amore conjunctæ, tunc exigitur ad æternam salvationem utrorumque unus cibus toti homini, id est, utrique naturæ conveniens spiritualis simul et corporalis, scilicet : Verbum caro factum, quem simul sub quodam sacramento comedant, cujus virtute anima de præsenti miseria ad vitam æternæ beatitudinis perveniat, et corpus ad modicum tempus servatur in terra, ut tandem gloriose resurgat. De hoc cibo, *Joan.*, VI : « Caro mea, id est, caro Dei, caro humana unita Dei verbo vere est cibus, » scilicet totius hominis valens animæ et corpori : *Ecclesiastici*, I : « Unus est altissimus creator omnium, ipse creavit sapientiam spiritu suo, et secundum datum suum præbet illam diligentibus se. » Creavit sapientiam spiritu suo, id est, virtute

Digitized by Microsoft®

sa puissance, il a pris la créature de la chair de la Vierge, et il l'a unie à sa sagesse; *selon son don;* c'est-à-dire qu'il la donne selon sa libéralité à ceux qui l'aiment, c'est-à-dire aux fidèles, pour qu'elle serve, comme nous l'avons dit, à l'ame et au corps. C'est de ce banquet du corps et de l'ame dont parle Isaïe, chap. IX : « Le veau et l'ours mangeront ensemble. » Le veau signifie le corps qui, dans le sacrifice, doit être immolé à Dieu; l'ours signifie l'esprit, qui doit être terrible pour les mœurs et les mouvements brutaux, comme l'ours l'est pour les bêtes fauves. Ils mangerout ensemble la nourriture véritable, c'est-à-dire la chair de Jésus-Christ, pour que cette nourriture serve en même temps et à l'ame et au corps. Saint Jean dit de la première, chap. VI : « Celui qui mange ma chair, etc...; » du second : « Et je le ressusciterai, etc... »

CHAPITRE VII.

De la forme de la donation, c'est-à-dire quelle est la cause pour laquelle il nous donne ce sacrement voilé.

« Venez, mangez le pain, etc... » Argument spécial : « Comment peut-il nous donner sa chair, etc... » Argument propre : « Il est bon de tenir caché le secret du roi, » Tobie, chap. XII. Il faut en second lieu observer surtout, par rapport à ce sacrement, la forme sous laquelle il nous le donne, et relativement à cette même forme il y a trois considérations à faire. La première, c'est que le Seigneur nous donne son corps voilé. La seconde, c'est qu'il le donne voilé sous les espèces du pain. La troisième, c'est qu'il le donne voilé sous les espèces du pain de froment. Il importe de savoir pour ce qui est du premier point, qu'il nous le donne voilé et non à découvert, d'après les paroles suivantes, Apocalypse, chap. II : « Je donnerai la manne

---

sua, scilicet creaturam carnis de Virgine sumpsit, et sapientiæ suæ univit, et secundum datum suum, id est, liberalitatem præbet illam in cibum diligentibus se, scilicet fidelibus, ut prosit, sicut dictum est, corpori et animæ. De hoc convivio corporis et animæ, *Isa.*, IX : « Vitulus et ursus pascentur simul. » Vitulus significat corpus, quod in sacrificio Deo est mactandum : ursus spiritum, qui sicut ursus bestiis, sic terribilis esse debet bestialibus motibus et moribus. Hi pascentur simul, scilicet vero cibo, id est, carne Christi, ut prosit animæ et corpori. De primo, *Joan.*, VI : « Qui manducat carnem meam, » etc. De secundo sequitur : « Et ego resuscitabo eum, » etc.

CAPUT VII.

De forma donationis, videlicet qua ex causa detur velatum hoc sacramentum.

« Venite, comedite panem, » etc. Thema speciale. « Quomodo potest nobis carnem suam dare, » etc. Thema proprium : « Sacramentum regis abscondere bonum est. » *Tobiæ,* XII : Secundum principaliter circa sacramentum dominicum notandum, est forma donationis, et circa hanc tria sunt consideranda. Primum, quod Dominus corpus suum dat velatum : secundum, quod dat velatum sub specie panis. Tertium, quod dat velatum sub specie panis triticei. Circa primum sciendum, quod datur velatum non nudum, secundum illud *Apocalyp.*, II : « Dabo manna absconditum quasi

Digitized by Microsoft®

cachée comme une nourriture céleste voilée. » Mais parce que le sens humain hésite et est étonné, puisqu'il voit autre chose, le Seigneur emploie ce voile pour quatre raisons. La première, c'est l'indignité des méchants qui exige qu'il soit voilé, comme l'œil malade veut être privé des rayons du soleil et de toute autre lumière : en cela la miséricorde du Sauveur agit avec la plus grande bonté envers eux; car si les méchants le voyoient à découvert, et qu'ils le vissent manger aux fidèles, à cet aspect ils seroient scandalisés, et ils périroient misérablement de trois manières; dans leur cœur par l'horreur, dans leur bouche par la détraction, dans leur ame par la mort spirituelle. Et d'abord ils périroient par l'horreur que leur inspireroit cet aliment. On lit dans saint Jean, chapitre VI, où le Seigneur dit : « Ma chair est une véritable nourriture, etc..., » il suit : « A ces mots plusieurs de ses disciples se retirèrent, » ayant horreur de ces paroles, comme si elles leur eussent imposé l'obligation de manger de la chair humaine. On lit dans saint Ambroise : « Vous direz peut-être : Comment est-ce un sang véritable? parce que vous ne voyez pas la forme de la chair; mais considérez les paroles de Jésus-Christ : entendant qu'il donnoit sa chair à manger, ils se retiroient; Pierre seul dit : Seul vous avez les paroles de la vie éternelle, vers qui irons-nous? » Par conséquent, pour empêcher la foule de se scandaliser, et comme si on avoit éprouvé quelque horreur de la chair humaine, et pour que la gloire du Rédempteur fût plus grande, vous le recevez sous la forme de sacrement, mais vous obtenez la gloire et la vertu de la vraie nature. Il est parlé du second genre de mort auquel ils seroient exposés, dans le même endroit; là où le Seigneur dit : « Le pain que je vous donnerai, c'est ma chair, etc... C'est pourquoi les Juifs discutoient entre eux, etc... » Mais cette discussion, c'est le murmure et la détraction; et c'est pourquoi il dut être voilé. On lit, Psaume LIV : « Si celui qui me haïssoit, etc... » On lit du troisième

---

cibum cœlestem velatum : » sed quia hic humanus sensus hæsitat, et miratur cum aliud videtur, hujus velaminis quadruplex est ratio. Prima est indignitas malorum, quæ exigit ut veletur, sicut æger oculus ut sibi sol, et quodlibet lumen tegatur, et in hoc benignissime agit, cum eis misericordia Salvatoris, si pravi nudum aspicerent, et hoc a fidelibus manducari, ex ipso aspectu scandalizerentur, et tripliciter male perirent, videlicet in corde per horrorem, in ore per detractionem, in anima per spiritualem mortem. De primo, *Joan.*, VI : Ubi Dominus dicit : « Caro mea vere est cibus, » etc. Sequitur : Ex hoc multi discipuli abierunt retro, quasi abhorrentes verba de humana carne comedenda. Ambrosius : « Forte dices : Quomodo verus sanguis? quia similitudinem non vides carnis. Attende verba Christi : Audientes, quod carnem suam daret manducare, recedebant, solus Petrus dixit : Verba vitæ æternæ habes, ad quem ibimus? » Ne ergo plures scandalizentur, et velut quidam esset horror humanæ carnis, sed magis maneret gloria redemptoris, ideo in similitudine accipis sacramentum : sed veræ naturæ gloriam virtutemque consequeris. De secundo in eodem, ubi Dominus dixit : « Panis quem ego dabo, caro mea est, » etc. Litigabant ideo Judæi etc. Litigatio hæc murmur et detractio est, et ideo debuit velari.

Digitized by Microsoft®

genre au livre des Nombres, chap. IV : « Aaron et son fils entreront, ils disposeront eux-mêmes les œuvres, » c'est-à-dire ils couvriront les choses secrètes, et il ne leur est permis de les voir avant qu'elles ne soient dérobées à la vue sous aucun autre prétexte de curiosité, autrement ils mourroient. On lit au premier livre des Rois, chap. VI : « Le Seigneur en frappa un grand nombre, parce qu'ils avoient vu l'arche du Seigneur; » et cela parce qu'il ne leur étoit pas permis de la voir découverte. L'arche est la figure du corps de Jésus-Christ qui doit être voilé aux méchants, pour les empêcher de mourir spirituellement, s'ils le voyoient; car leur aveuglement le leur feroient regarder comme fantastique. On lit dans l'Ecclésiaste, chap. III : « Il est plusieurs des œuvres de Dieu qui ne doivent pas piquer votre curiosité. » Il n'est pas nécessaire que vous voyez de vos propres yeux les choses cachées.

La seconde raison pour laquelle on le reçoit voilé, c'est la foi des bons, et cette raison en renferme trois autres pour lesquelles il doit être voilé; ces raisons sont que voilé il est l'objet de la foi, il est un véritable remède contre l'infidélité mauvaise, il rend aussi la foi méritante. 1° Pour que la foi existe réellement, il faut que le corps de Jésus-Christ nous soit donné voilé. Il est écrit aux Hébreux, chap. X : « La foi a pour objet les choses cachées. » La foi, comme le dit saint Augustin, consiste à croire ce que vous ne voyez pas, c'est-à-dire à croire sur parole une chose cachée qui existe réellement, et que cependant on ne voit pas de l'œil. Nous avons plutôt la science que la foi des choses que nous voyons. On lit dans la première Epître de saint Pierre, chap. I : « Vous croyez à Jésus-Christ, bien que maintenant vous ne le voyiez pas. » 2° L'infidélité exige comme remède que le corps de Jésus-Christ soit voilé, et cela pour que le mode de satisfaction soit en rapport avec la faute d'infidélité. Ce qui fait que comme

---

Psalm. LIV : « Si is qui oderat me, » etc. De tertio, *Num.*, IV : « Aaron et filius ejus intrabunt, ipsique disponent opera, » id est, operient sacramenta, alia nulla curiositate videant quæ sunt in sanctuario priusquam involvantur, alioquin morientur. I *Regum*, VI : « Percussit Dominus multos, eo quod vidissent arcam Domini, » quia scilicet non licebat eis videre eam detectam. Arca significat corpus Christi, quod malignis est velandum, ne spiritualiter moriantur si videant : quia causa suæ cæcitatis putarent esse phantasticum. *Ecclesiastes*, III : « In pluribus operibus Dei non fueris curiosus. » Non est enim tibi necessarium ea quæ abscondita sunt videre oculis tuis. Secunda ratio quare velatum datur, est fides bonorum, et hæc ratio potest in tria distingui, quæ exigunt hoc velari, scilicet fidei esse verum infidelitatis pravæ remedium, fidei meritum. Primo fidei esse verum exigit, ut velatum detur corpus Christi. *Ad Hebr.*, X : « Fides est rerum non apparentium, » ut dicit Augustinus : « Fides est credere, quod non vides, scilicet credere verbis de re occulta quæ vere est, et tamen eam oculis non vides. Nam de re quam videmus scientiam potius quam fidem habemus. » I *Petr.*, I : « Christus est in quem non videntes creditis. » Secundo, infidelitatis remedium exigit ut veletur corpus Christi, quatenus culpæ infidelitatis respondeat modus congruus satisfactionis. Unde sicut primorum parentum increduli-

Digitized by Microsoft®

l'incrédulité de nos premiers parents vient de ce qu'ils entendirent la parole du démon, qui leur persuadoit de manger une nourriture qui renfermoit cachée en elle la mort, et que leurs sens se délectèrent vainement dans cette nourriture; de même il convient que la foi de ceux qui doivent être sauvés ait son principe dans l'audition de la parole du Sauveur, qui conseille une nourriture qui contient cachée en elle la vie véritable, nourriture qui trompe tous nos sens, sauf l'ouïe, puisque la foi vient de l'ouïe et non de la vue, ni des autres sens; elle vient de l'ouïe qui nous transmet la parole de Jésus-Christ. Une figure parfaite de ceci, c'est la bénédiction de Jacob, Genèse, chap. XXVII, où les sens d'Isaac sont trompés, car il pense sentir Esaü pendant qu'il sent Jacob qui, voilé, lui ressemble. Il importe aussi de savoir que dans cette figure du corps du Seigneur, il y avoit deux personnes, Isaac et Rébecca; l'homme et la femme comme signifiant les deux natures qui existent en nous, c'est-à-dire l'ame et le corps; l'homme qui d'ordinaire est plus en évidence, et qui s'occupe davantage des affaires extérieures, est la figure de l'homme extérieur, c'est-à-dire du corps avec ses sens; la femme qui demeure à la maison et qui dirige la famille, est la figure de l'homme intérieur, c'est-à-dire de l'ame qui prend soin de son salut et de celui des autres. Jacob bon et beau, habitant les tentes qu'aime Rébecca, c'est-à-dire l'ame fidèle, signifie le vrai corps de Jésus-Christ. Esaü qu'aimoit Isaac, c'est-à-dire le corps qui se nourrit d'une nourriture qui lui est propre, signifie la substance du pain avec ses accidents, savoir la couleur, la saveur, etc... C'est pourquoi pendant qu'Isaac, comme homme extérieur, c'est-à-dire prêtre, doit bénir Esaü, c'est-à-dire la substance du pain, elle s'éloigne, il ne reste que l'apparence d'Esaü, à savoir les habits avec l'odeur, les peaux avec leurs poils, la nourriture avec sa saveur, c'est-à-dire les accidents du pain

---

tas incœpit ex auditu verbi diaboli, suadentis cibum habentem mortem velatam, et in eo sunt sensus eorum vane delectati, sic congruit ut fides salvandorum incipiat ex auditu verbi Salvatoris, suadentis cibum habentem veram vitam absconditam, et in quo nostri sensus pie sunt decepti præter auditum, ut sit fides ex auditu tantum et non ex visu vel aliis sensibus, auditus autem per verbum Christi. Hoc pulchre figuratur, *Gen.*, XXVII, in benedictione Jacob, ubi sensus Isaac sunt decepti putantis sentire Esau, dum sentit similitudinem ejus, qui velatus erat, Jacob. Unde sciendum, quod in illa figura dominici corporis duæ erant personæ, scilicet Isaac et Rebecca, quasi masculus et fœmina significant duas naturas in nobis, id est corpus et animam, masculus qui magis solet esse manifestus, et exterioribus plus intendit, significat exteriorem hominem, id est corpus cum suis sensibus; fœmina, quæ domi residet et familiam regit, interiorem hominem, id est animam quæ saluti suæ et aliorum gerit curam. Jacob bonus et formosus habitans in tabernaculis, quem diligit Rebecca, id est fidelis anima, significat verum corpus Christi. Esau quem amabat Isaac, id est corpus eo quod de cibis suis vescitur, significat substantiam panis cum suis accidentibus, scilicet colore, sapore, et cæteris. Dum itaque Isaac quasi homo exterior, id est sacerdos beneficere debet, Esau, id est substantia panis, recedit, sed similitudo Esau, scilicet vestes cum odore, pelles pilosæ, cibus cum sapore, id est accidentia

Digitized by Microsoft ®

ou la similitude ; Jacob conserve autour de lui la couleur, l'odeur, la saveur, la fermeté, et nos sens sont trompés. La vue obscurcie d'Isaac est trompée en ce point, c'est-à-dire la vue débile de notre corps, qui fait qu'il se figure avoir devant lui Esaü, c'est-à-dire l'espèce ou apparence, et que Jacob est caché sous le voile de cette même apparence, Jacob, c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ. Le goût est ici trompé, parce qu'il croit manger la nourriture d'Esaü, c'est-à-dire le pain, et qu'il n'en goûte que l'apparence. Ici l'odorat est trompé, parce qu'il croit sentir l'odeur d'Esaü, c'est-à-dire du pain qui n'y est réellement pas ; il ne sent que l'odeur de ses habits, c'est-à-dire la forme du pain dont est revêtu Jacob, c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ. Isaac étoit sage, mais son jugement étoit en défaut dans la connoissance qu'il croyoit avoir d'Esaü ; de même notre homme extérieur est en défaut dans le jugement qu'il porte sur le pain de l'autel, l'ouïe seule éclaire ; c'est pour cela qu'il dit : La voix à la vérité est la voix de Jacob, etc..., les mains que je touche sont les mains d'Esaü ; il n'y a rien de plus faux ; mais la voix que j'entends me dire, c'est moi, est la voix de Jacob, rien n'est plus vrai. Pareillement, le sacrement que je touche, c'est la substance du pain ; il n'y a rien de plus faux ; la voix de Jésus-Christ me dit : Ceci est mon corps, il n'y a rien de plus vrai. L'infidélité exige donc d'abord comme remède que nous recevions le corps de Jésus-Christ sous un voile, parce que comme les sens du premier homme prenoient un vain plaisir à manger le fruit de perdition, il faut que les sens de notre corps soient trompés sur l'aliment de bénédiction, comme le furent ceux d'Isaac ; ils doivent l'être toutefois de manière que Rébecca, c'est-à-dire l'ame, ne le soit pas dans sa foi. L'ame croit en effet que, dans la bénédiction sainte, se trouve Jacob, c'est-à-dire le corps du Christ voilé sous comme Esaü, c'est-à-dire l'espèce du pain. Troisiè-

---

panis, sive similitudo, scilicet color, sapor, odor, durities manent circa Jacob et sensus nostri falluntur. Ibi fallitur visus Isaac caliginosus, id est, debilis corporis nostri, quia putat præ oculis habere Esau, id est, panem et tantum vestes ejus, scilicet speciem panis, et sub illa latet Jacob velatus, id est corpus Christi. Ibi fallitur gustus, quia putat comedere cibum Esau, id est panem, et gustat tantum similitudinem ejus. Ibi fallitur olfactus, quia putat sentire odorem Esau, id est panis, qui vere non est ibi ; sed sentit odorem vestimentorum ejus, id est formam panis, quibus vestitus est Jacob, id est corpus Christi. Sapiens erat Isaac, sed in judicio cognoscendi Esau fallebatur, sic homo noster exterior in judicio panis altaris fallitur præterquam auditu, unde ait : Vox quidem vox Jacob, etc., manus quas tango sunt Esau, nihil falsius ; sed vox quam audio dicentem, ego sum, vox est Jacob, nihil verius. Similiter sacramentum quod tango, substantia panis est, nihil falsius ; vox Christi dicentis : Hoc est corpus meum, nihil verius. Primo igitur infidelitatis remedium exigit, quod corpus Christi velatum detur, ut quia sensus primi hominis in cibo perditionis vane delectabantur, sensus nostri corporis in cibo benedictionis ad instar Isaac decipiantur, ita tamen quod Rebecca, id est anima in fide sua non fallatur. Credit enim vere in benedictione sacra esse Jacob, id est corpus Christi velatum similitudine Esau, id est specie panis.

Tertio, fidei meritum exigit, ut veletur

Digitized by Microsoft®

mement pour que la foi soit méritante, il faut que nous recevions le corps de Jésus-Christ sous un voile, parce que, comme dit saint Grégoire, la foi n'a aucun mérite dès que la raison humaine fournit une preuve qui la supplée suffisamment. Dieu a voulu nous donner son corps sous un voile, parce qu'il a voulu qu'il y eût pour nous un grand mérite à nous en rapporter plutôt à sa parole qu'à nos sens. On lit dans saint Jean, chapitre XX, vers. 29 : « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu. » Le mérite ou le fruit de cette foi est de trois espèces; ce sont : l'abondance parfaite des biens spirituels, l'abondance des biens temporels, et la surabondance des biens éternels. C'est ce qui fait dire à Rébecca, c'est-à-dire à l'ame fidèle : « Que cette malédiction retombe sur moi, mon fils, » c'est-à-dire cette triple bénédiction : « Que Dieu fasse pleuvoir sur toi la rosée du ciel, » voilà pour la première ; « qu'il te donne l'abondance de la graisse de la terre, » voilà pour la seconde ; « qu'il te donne avec profusion le froment, le vin et l'huile, » voilà pour la troisième. Il est écrit de la première, saint Jean, chap. VII : « Celui qui croit en moi, les fleuves, etc... » On lit dans Osée, chap. XIV : « Je serai comme la rosée, etc. » Il est écrit de la seconde, Hébreux, chap. XI : « C'est par la foi que les saints ont reçu les promesses, etc...; » à savoir des biens temporels. On lit dans Isaïe, chap. I : « Si vous le voulez et si vous m'écoutez, vous mangerez les biens de la terre. » On lit dans saint Matthieu, ch. VI : « Cherchez d'abord le royaume de Dieu, » par une foi droite : et sa justice, par une vie juste; et toutes ces choses, etc... » Quant à la troisième, il est écrit I Pierre, chap. I : « Croyant en Jésus-Christ que vous ne voyez point maintenant, vous tressaillerez d'une joie ineffable et pleine de gloire; remportant le salut de vos ames comme le prix de votre foi. » On lit au livre des Proverbes, chap. I : « Celui qui aura écouté, reposera sans terreur, il jouira de l'abondance, à l'abri de la crainte de toute espèce de maux. »

---

corpus Christi, quia ut dicit Gregorius, fides non habet meritum, cui humana ratio præbet experimentum, supple sufficiens. Velatum dare voluit Dominus corpus suum quia in hoc potius credere verbis suis quam sensibus nostris magnum habet meritum. *Joan.*, XX : « Beati qui non viderunt. » Hujus meritum fidei, sive fructus triplex est, scilicet spiritualium bonorum plena copia, temporalium abundantia, æternorum superefluentia. Hinc ait Rebecca, id est fidelis anima : « In me sit ista maledictio, fili mi, » id est, hæc triplex benedictio. Det tibi Deus de rore cœli, quantum ad primam, et de pinguedine terræ abundantiam, quantum ad secundam ; abundantiam frumenti, vini et olei, quantum ad tertiam. De primo, *Joan.*, VII : « Qui credit in me, flumina, » etc. *Osee*, XIV : « Ero quasi ros, » etc. De secundo, *ad Hebr.*, XI : « Sancti per fidem adepti sunt repromissiones, » scilicet temporalium. *Isa.*, I : « Si volueritis et audieritis me, bona terræ comedetis. » *Matth.*, VI : « Primum quærite regnum Dei, » recte credendo, « et justitiam ejus, » juste vivendo, « et hæc omnia, » etc. De tertio, I *Petr.*, I : « Credentes in Christum quem non videtis, exultabitis lætitia inenarrabili et glorificata, reportantes finem fidei vestræ salutem animarum vestrarum. » *Prov.*, I : « Qui audierit, absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur, timore malorum sublato. »

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE VIII.

Des deux autres raisons pour lesquelles nous recevons le corps de Jésus-Christ sous un voile.

« Venez, mangez... Comment le secret du roi peut, etc... » La formation des mœurs, est la troisième raison qui fait que Jésus-Christ nous donne son corps sous un voile. On lit dans Job, chap. XXVIII : « La sagesse a une origine secrète d'où elle se tire. » Ce sacrement renferme trois choses secrètes qui concourent à former les mœurs ; ce sont, la personne du Sauveur, la beauté de cette brillante lumière, et l'œuvre admirable du Tout-Puissant. Isaïe dit de la première, chap. XLV : « Vous êtes vraiment un Dieu caché, le Dieu sauveur d'Israël. » Le même Isaïe dit de la seconde, chap. VII : « J'attendrai le Seigneur, parce qu'il a voilé sa face. » Il est dit de la troisième, Ecclésiastique, chap. XLIII : « Il est beaucoup de choses cachées qui sont plus grandes que celles-ci, nous n'en avons vu qu'un petit nombre. » Ces trois choses nous apprennent que parfois aussi la vertu peut nous faire cacher trois choses, qui sont notre personne, la beauté de notre corps, l'intention de nos bonnes œuvres. Nous devons soustraire la première à la fureur des persécuteurs ; la seconde aux regards indiscrets des insensés ; la troisième à la faveur des hommes. 1° Le juste apprend à cacher sa personne pour trois raisons ; c'est pour laisser le persécuteur en repos, pour accomplir dans toute sa perfection le précepte du Seigneur, et pour acquérir une couronne plus glorieuse. Il est dit de la première de ces choses dans Isaïe, chap. XXVI : « Allez mon peuple, tenez-vous un peu caché pour un moment jusqu'à ce que ma colère soit passée ; » on lit de plusieurs justes qu'ils se sont conduits de la sorte. Il est écrit de la seconde, II Cor., chap. XI : « Etant

---

CAPUT VIII.

De duabus aliis rationibus, quibus datur corpus velatum.

« Venite, comedite, etc. Quomodo potest sacramentum regis. » Tertia ratio, quare corpus suum dat velatum, est instructio morum. *Job,* XXVIII : « Trahitur sapientia de occultis. » Tria vero in hoc sacramento occultantur, in quibus mores instruuntur, scilicet persona Salvatoris, pulchritudo magnæ claritatis, mirum opus omnipotentis. De primo, *Isa.,* XLV : « Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel salvator. » De secundo, Isa., VII : « Expectabo Dominum, qui abscondit faciem suam. » De tertio, *Eccles.,* XLIII : « Multa abscondita sunt majora his, pauca enim vidimus. » In his discimus in nobis quandoque tria virtuose abscondi posse, nostram personam, pulchritudinem corporalem, bonorum operum intentionem. Primum a persecutorum furore, secundum a stultorum inspectione, tertium ab humano favore. Primo discit justus abscondere personam propter tria, ut scilicet persecutor quiescat, ut præceptum a Domino opus perficiat, ut gloriosiorem coronam acquirat. De primo, *Isa.,* XXVI : « Vade, populc meus, abscondere modicum, donec pertranseat indignatio mea in persecutore, quod multi justorum leguntur fecisse. » De secundo, II *Cor.,* XI :

Digitized by Microsoft®

à Damas, etc... » On lit pareillement de Tobie que le roi ayant ordonné de le mettre à mort, il prit la fuite sans rien emporter et qu'il se cacha afin de pouvoir accomplir les œuvres de miséricorde qu'il avoit commencées. Quant à la troisième, il est écrit I Rois, ch. XXVI : « David fuyant la présence de Saül se cache dans la vallée d'Alchilé; » c'est-à-dire dans le Seigneur. Alchilé veut dire, celui qui le reçoit, d'où viennent ces mots : « Seigneur, c'est vous qui me recevez. » Mais il se cache dans le Seigneur, pour conserver par les faits brillants et glorieux de son règne, la couronne. On lit dans saint Jean, chap. VIII : « Les Juifs prirent des pierres pour les lui jeter, etc... » 2° Le juste apprend aussi par là à soustraire la beauté de son corps aux regards indiscrets de la foule; parce que la beauté extérieure et la parure furent pour plusieurs une occasion de chute. La beauté corporelle se dérobe aux regards de trois manières, qui sont la pauvreté des habits, l'austérité des jeûnes, l'assiduité à faire de bonnes œuvres. On lit de la première de ces trois choses dans Job, chap. XVI : « J'ai étendu un sac sur ma chair, et j'ai couvert ma tête de cendres. » On lit dans la Genèse, chap. XXIV : « Rébecca en présence d'Isaac, prit son voile et s'en couvrit. » Il est écrit I Cor., chap. XI : « La femme doit avoir le visage voilé à cause des anges, » c'est-à-dire des bons. On lit de la seconde, Galat., chap. VI : « Le monde m'est crucifié et moi je le suis au monde; » ce qui est comme s'il disoit : le monde est pour moi digne de mépris, à cause du châtiment qui est réservé à sa propre sollicitude; et moi je suis digne de mépris aux yeux du monde, parce que je châtie mon corps. Saint Augustin dit : « Domptez votre chair, etc.» Il est écrit de la troisième, Psaume XXXVIII : « Vous avez fait dessécher son ame comme l'araignée, etc... » Comme l'araignée tire de ses entrailles l'œuvre qui est de sa nature, ceci la fait maigrir; de même le juste qui par charité se livre continuellement à des œuvres pénibles

---

« Damasci præpositus, » etc. Similiter Tobias cum eum rex juberet occidi, fugiens nudus latuit, ut scilicet opera misericordiæ quæ cœperat, impleret. De tertio, I *Reg.*, XXVI, cum fugeret David a facie Saul, absconditus est in colle Alchile, id est in Domino. Alchila interpretatur eum suscipiens, unde Dominus susceptor meus. Absconditus est autem in Domino, ut per inclyta opera gloriosa regni sibi restaret corona. *Joan.*, VIII : « Tulerunt lapides Judæi, ut jacerent, » etc. Secundo discit justus abscondere pulchritudinem corporalem ab omnium inspectione, quia exterior pulchritudo et ornatus multis fuit occasio casus. Decor ergo corporalis absconditur tribus modis, per habitus vilitatem, per jejuniorum austeritatem, per boni operis assiduitatem. De primo, *Job*, XVI : « Saccum consui super cutem meam, et operui cinere carnem meam. » *Gen.*, XXIV : « Rebecca, conspecto Isaac, tollens pallium operuit se. » I *ad Cor.*, XI : « Mulier debet habere velamen super caput, propter angelos, » id est propter bonos. De secundo, *Galat.*, VI : « Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo, » quasi diceret : Vilis est mihi mundus propter pœnam suæ sollicitudinis, et ego vilis mundanis propter corporis mei macerationem. Augustinus : « Carnem vestram domate, » etc. De tertio, *Psalm.* XXXVIII : « Tabescere fecisti sicut araneam, » etc. Sicut aranea ex suis visceribus trahens opus naturæ, tabescit exinde, sic justus frequentans opera laboriosa ex vera charitate, maceratur et pallescit

Digitized by Microsoft

maigrit et son corps pâlit. On lit dans l'Ecclésiastique, chap. XXXIII : « Le joug et les cordes font courber le col le plus dur, et le travail continuel rend l'esclave souple. » Il est écrit, Cant., chap. I : « Ne considérez pas que je suis, etc..., » le soleil, effet de la chaleur la plus brûlante, c'est-à-dire œuvre de l'amour, Jésus-Christ a pris la forme d'un esclave, et sous cette forme il a caché la clarté de sa divinité. Isaïe dit à cette occasion, ch. XXXIII : « Il n'a ni éclat, ni beauté, etc. » Son visage est voilé et couvert d'opprobre.

Troisièmement, le juste apprend par là à dérober l'intention de ses bonnes œuvres à la faveur du monde. On lit dans saint Matthieu, ch. XIII : « Le royaume des cieux est semblable ; » la gloire, c'est-à-dire la conversation des justes ; « à un trésor, » c'est-à-dire à une bonne œuvre, « caché dans un champ, » c'est-à-dire dans le cœur. Saint Grégoire dit : « Que la bonne œuvre que l'on fait en public soit telle que l'intention en demeure secrète pour donner au prochain l'exemple des bonnes œuvres, et n'avoir pourtant que le désir de plaire à Dieu seul, ce qui doit nous en faire désirer le secret. » Il est surtout trois espèces de biens que nous devons désirer de soustraire à la faveur des hommes ; ce sont l'aumône, le jeûne et la prière. Il est dit du premier de ces biens, Matth., ch. V : « Quand vous faites l'aumône, ne faites point sonner de la trompette devant vous ; » la trompette de l'orgueil et de la jactance, comme le font les hypocrites, qui désirent être vus des hommes. « Je vous dis en vérité qu'ils ont reçu leur récompense. Mais pour vous, quand vous faites l'aumône, que votre gauche ne sache pas, etc. » Votre gauche, c'est-à-dire, l'intention mauvaise, ce que fait votre droite, c'est-à-dire l'intention pure ; « pour que votre aumône se fasse en secret, etc... » Quant au second, il est écrit dans saint Matthieu, ch. V : « Lorsque vous voudrez prier, entrez dans votre chambre, etc.. ; » c'est-à-dire dans le secret de votre esprit, « et il vous rendra. » Il est

---

in corpore. *Eccles.*, XXXIII : « Jugum et lora curvant collum durum, et servum inclinant operationes assiduæ. » *Cant.*, I : « Nolite me considerare, » etc. Sol effectus ardoris, id est opus amoris, Christus formam servi accepit, in qua claritatem divinitatis abscondit. Unde *Isa.*, XXXIII : « Non est species ei, neque decor, » etc., et absconditur vultus ejus, et despectus. Tertio, dicit abscondere virtutum et bonorum operum intentionem ab humano favore. *Matth.*, XIII : « Simile est regnum cœlorum, » gloria, id est conversatio justorum, « thesauro, » id est bono operi, « abscondito in agro, » id est in corde. Gregorius : « Sic sit opus in publico, quatenus intentio maneat in occulto, ut de bono opere proximis præbeamus exemplum, et tamen per intentionem, qua soli Deo placere cupimus, semper optemus secretum. » Triplex vero bonum præcipue debemus abscondere a favore hominum, scilicet eleemosynam, orationem et jejunium. De primo, *Matth.*, V : « Cum facis eleemosynam, noli tuba canere ante te, tuba tumoris et jactantiæ, sicut hypocritæ faciunt, ut videantur ab hominibus. Amen dico vobis receperunt mercedem suam. Te autem faciente eleemosynam, nesciat, » etc. sinistra, id est intentio prava ; dextera, id est dilectio pura, « ut sit eleemosyna tua in abscondito, » etc. De secundo, *Matth.*, V : « Et cum oraveris, intra cubiculum, » etc., id est secretum mentis, « et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito intentionis, et reddet tibi. » De tertio,

Digitized by Microsoft®

dit du troisième de ces biens, au même endroit : « Lorsque vous jeûnez, oignez votre tête; » c'est-à-dire, reconfortez Jésus-Christ, en distribuant à ses membres, c'est-à-dire aux pauvres, les œuvres de miséricorde par lesquelles vous vous enlevez à vous-mêmes ce qui vous appartient : « Lavez votre visage; c'est-à-dire, purifiez les péchés du cœur et des sens par les larmes de la pénitence, de peur que les hommes ne sachent que votre jeûnez; et que votre Père seul en soit instruit. »

La quatrième raison pour laquelle nous le recevons sous un voile, c'est la foiblesse de notre raison. La foiblesse des hommes exigeoit qu'il en fût ainsi, et on le prouve de trois manières. Et d'abord on le prouve par une figure tirée du livre de la Loi; on lit dans l'Exode, chap. XXXIII : « Les enfants d'Israël voyant l'éclat de la figure de Moïse à la suite de son entretien avec Dieu, craignirent de s'approcher de lui; » ce qui fit qu'il se voiloit la face quand il leur parloit. La face de Moïse reçut des rapports fréquents et familiers qu'il eut avec la lumière divine un tel éclat, qu'elle paroissoit rayonnante aux yeux des hommes, ce qui faisoit qu'ils ne pouvoient pas en soutenir l'éclat à moins qu'elle ne fût voilée. Ainsi assurément et à bien plus forte raison, le corps de Jésus-Christ glorifié et spiritualisé par sa résurrection, devenu semblable à Dieu ou déiforme, ne peut être vu d'aucun œil mortel s'il n'est caché sous une espèce étrangère. On le prouve en second lieu, par ce qui arriva à Marie mère de Dieu qui ne put soutenir l'éclat de la présence de son Fils, non plus que sa gloire, sans qu'il fût voilé. Mais il a été possible à la Vierge et il nous est possible à nous, de voir la majesté divine voilée par la chair qui vient de la Vierge et qui est l'œuvre de l'Esprit saint; c'est pourquoi le Verbe s'est fait chair. Mais cette chair après la passion ayant été glorifiée par la résurrection, et clarifiée à l'image de Dieu, comme le dit saint Jean,

---

ibidem, « cum jejunas, unge caput tuum, » id est, refice Christum operibus misericordiæ, quod tibi subtrahis, membris ejus, id est, pauperibus largiendo; et faciem tuam lava, peccata cordis et sensuum lacrymis pœnitentiæ purgando, ne videaris ab hominibus jejunans, sed Patri tuo. » Quarto, datur velatum ratione imbecillitatis nostræ. Hoc enim exigebat imbecillitas hominum, quod probatur tribus modis. Primo, a figura legali, *Exod.*, XXX : « Videntes filii Israel ex consortio Domini cornutam faciem Moysi, timuerunt prope accedere, unde posuit velamen super faciem suam, quando loquebatur ad eos. » Facies enim Moysi tam magnam recepit radiositatem ex frequenti et familiari appropinquatione ad divinum lumen, quod videbatur humanis oculis quasi cornuta, unde non poterant claritatem vultus ejus sustinere nisi velatam; sic nimirum, immo multo magis corpus Christi in resurrectione ejus glorificatum et spirituale ac deiforme factum, nullus potest mortalibus inspicere oculis, nisi alia specie velatum. Secundo, probatur ex hoc quod accidit matri Dei Mariæ, quæ non potuit sustinere claritatem præsentiæ filii et gloriam, nisi esset obumbrata. Carne autem virginis velata, majestas Spiritus sancti operatione facta est possibilis a Virgine, et etiam a nobis videri, unde verbum caro factum est. Sed carne illa, post passionem per resurrectionem glorificata, et ad similitudinem Dei clarificata, secundum

Digitized by Microsoft ®

chap. XVII : « Glorifiez-moi mon Père ; » est passée à un état tel que les yeux ne peuvent la voir sous sa forme propre et naturelle, si elle n'est voilée sous quelque espèce visible. On lit dans l'Ecclésiastique, chap. XI : « Les œuvres du Très-Haut sont admirables, elles sont pleines de gloire, elles sont secrètes, elles sont immenses. » Il est écrit dans l'Exode, chap. XXXII : « L'homme ne me verra pas et il vivra, » à savoir dans sa propre espérance. L'Apôtre dit, I Cor., chap. XIII : « Nous le voyons maintenant à travers un miroir ; » le miroir de la raison, et en énigme, c'est-à-dire sous la figure du pain. On le prouve en troisième lieu par une raison de nature, qui est la différence immense qu'il y a entre la lumière de notre œil et la clarté de la lumière du corps de Jésus-Christ. Notre œil en effet est de peu d'étendue, maladif et corruptible. Mais la clarté du corps de Jésus-Christ est incorruptible, elle est en quelque sorte immense, comme il a été dit de ce qui n'a pas de forme. La raison par laquelle une lumière quelconque est visible, c'est la ressemblance de celui qui voit avec cette lumière. Et plus il y a de similitude avec une lumière infinie, plus aussi la vision est douce et limpide. Voilà pourquoi l'œil qui n'est point malade, peut jusqu'à un certain point voir le corps nu du soleil, et qu'il ne peut pas voir le corps de Jésus-Christ ; car il y a entre l'œil et le soleil quelque similitude de lumière et de corruptibilité, que le corps de Jésus-Christ n'a point. Si l'œil en effet ne ressembloit pas par quelque côté à la lumière céleste, il ne pourroit pas la voir, non plus que l'oreille, le doigt, ou l'œil privé de la lumière, et cela à cause de la dissemblance qui existeroit entre eux. Par conséquent, comme notre foiblesse et la trop grande lumière du corps de Jésus-Christ, lumière qui a été glorifiée et qui est devenue incorruptible, ne nous permettent pas de voir de deux manières d'œil à œil l'éclat du corps du Seigneur, nous devons au moins le contempler de l'œil de

---

illud *Joann.*, XVII : « Clarifica me Pater, » facta est impassibilis ab oculis mortalium in propria forma nuda videri, nisi esset velata aliqua specie visibili. *Eccles.*, XI : « Mirabilia opera Altissimi, et gloriosa, et absconsa, et immensa. » *Exod.*, XXXII : « Non videbit me homo, et vivet, » scilicet in spe propria. I *ad Cor.*, XIII : « Videmus nunc per speculum, » scilicet rationis, « et in ænigmate, » id est figura panis. Tertio, probatur idem ratione naturali, quæ est nimia dissimilitudo luminis oculi nostri claritatem luminis corporis Christi. Oculus enim noster angustus, æger et corruptibilis est. Illius vero claritas incorruptibilis et quodammodo immensa, ut dictum est de informis. Hæc est enim ratio visibilitatis omnis luminis similitudo aliqua videntis ad lumen. Et quanto major similitudo ad lumen maximum, tanto limpidior et dulcior est visio. Hinc est quod sanus oculus potest aliquatenus videre nudum corpus solis, et non corpus Christi ; quia cum illo habet aliqualem similitudinem luminis et corruptibilitatis, quam non habet corpus Christi. Nisi enim oculus ex aliqua parte cœlesti luminis similis esset, nequaquam illud videre posset, sicut nec auris, aut digitus, aut etiam oculus cæcus, scilicet propter nimiam dissimilitudinem. Quia ergo ob nostram imbecillitatem et corporis Christi nimiam claritatem magnificatam, et usque ad incorruptionem roboratam, non possumus videre dupliciter oculo ad oculum dominici corporis claritatem, saltem oculo mentali, id est pura

Digitized by Microsoft®

l'esprit ; c'est-à-dire avec la pureté d'intention du cœur, comme nous l'apprennent les paroles suivantes de saint Luc, chap. XI : « Si votre œil est simple ; » c'est-à-dire si l'intention de votre cœur est pure, « votre corps tout entier sera lumineux pour voir la clarté de Jésus-Christ. » Saint Jean dit, I Jean., chap. III : « Nous savons que lorsqu'il aura apparu, nous serons semblables à lui, et que nous le verrons tel qu'il est. » Il paroît juste en effet que la vérité pénètre dans notre ame par la partie de nos yeux la plus clairvoyante. Mais ceci, ô mon ame ! nous est réservé pour l'avenir, lorsque nous le verrons face à face. Et cette vision est la vie éternelle.

CHAPITRE IX.

De la forme du don, qui nous est fait sous l'espèce du pain.

« Venez, mangez, etc. » Argument propre. « Il l'a nourri de pain, etc... » Le Commentaire interlinaire ajoute, c'est-à-dire du corps de Jésus-Christ. Secondement, le Seigneur nous donne son corps sous l'espèce du pain pour trois raisons. On peut prouver qu'il a été déterminé à le donner sous l'espèce de pain plutôt que sous toute autre espèce de nourriture, parce que le pain convient mieux que toute autre nourriture, vu les propriétés qu'il possède et cela, tant par rapport à ceux qui le reçoivent que pour ceux qui l'administrent. Cette manière d'agir repose sur les trois considérations suivantes. Premièrement, parce qu'il est plus facile de trouver l'espèce du pain en tout temps et en tout lieu que tout autre aliment. Secondement, parce que s'il faut le conserver, le porter, l'élever, on peut le faire

---

cordis intentione ipsum debemus respicere, secundum illud *Luc.*, XI : « Si oculus tuus simplex fuerit, » id est intentio cordis pura, « totum corpus tuum lucidum erit ad videndam claritatem Christi. » I *Joann.*, III : « Scimus quoniam cum apparuerit, similes illi erimus, et videbimus eum sicuti est. » Dignum quidem videtur, per superiores oculorum fenestras veritatem intrare debere ad animam. Sed hoc nobis, o anima, servatur in posterum, cum videbimus eum facie ad faciem. Et hæc visio erit vita æterna.

CAPUT IX.

De forma donationis, quæ datur sub specie panis.

« Venite, comedite, » Thema proprium, cibavit eum pane, etc. Glossa interlinearis, id est corpore Christi. Secundo dat Dominus corpus suum sub speciem panis propter tria. Propter collatam sibi præ cæteris cibis habilitatem. Sub una enim alia specie cibi, tam respectu ministrantium quam accipientium posset actus exhiberi. Et hoc triplici consideratione. Primo scilicet quantum ad inventionem habilior est species panis, quam cibi alterius, quia omni loco, omni tempore facilius invenitur quam alius cibus. Item, quantum ad conservationem habilior est, quia si debet levari,

Digitized by Microsoft ®

plus commodément sous l'espèce du pain que sous celle de toute autre nourriture. Il est écrit Psaume CIX : « Le Seigneur a juré et il ne se repentira point, vous êtes prêtre pour l'éternité selon l'ordre de Melchisédech, » qui n'a offert ni des brebis, ni des bœufs, ni des chèvres, mais le pain et le vin. Troisièmement, il convient mieux pour l'administrer, parce qu'on peut le toucher avec plus de décence et de propreté; sur l'autel, on peut plus facilement le diviser; il peut être reçu avec plus de convenance et par ceux qui se portent bien et par les malades que toute autre nourriture.

Il se donne secondement à nous sous l'espèce du pain, afin de nous donner la connoissance et la foi du signe par lequel il se manifeste à nous. « Le signe, dit saint Augustin, est une chose qui, outre l'espèce quelle laisse apercevoir aux sens, fait connoître d'elle-même quelque autre chose. » Il y a trois espèces de signes, qui sont le signe naturel, le signe artificiel et le signe sacramentel. Le signe naturel exprime la chose naturelle, comme la fumée signifie le feu, la rougeur du ciel le soir, signifie le beau temps. On lit dans saint Matthieu, chap. XVI : « Lorsque le soir est venu, vous dites : il fera beau demain, parce que le ciel est rouge. » Le signe artificiel signifie ce que les hommes veulent lui faire signifier, et il est de deux espèces. L'un ne contient pas ce qu'il signifie, comme le cercle, le vin. L'autre contient ce qu'il signifie, comme l'instrument qui reçoit les pluies, les signifie et les contient, le pâté signifie et contient les viandes. Les signes sacramentels signifient ce que Dieu veut qu'ils expriment, ils sont aussi de deux espèces. Les uns ne contiennent pas ce qu'ils signifient, comme les sacrements légaux, comme le serpent d'airain élevé dans le désert qui signifioit le Sauveur, mais il ne le contenoit pas, comme le cercle suspendu devant la maison signifie le vin que cependant il ne con-

---

portari sive custodiri, commodius sit sub specie panis quam cibi alterius. *Psalm.* CIX : « Juravit Dominus, et non pœnitebit eum, tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech, » qui nec oves, nec boves, nec capras, sed panem et vinum obtulit. Item, quantum ad administrationem habilior est, quia mundius et honestius tractari potest, in altari melius dividi, convenientius a sanis et infirmis sumi potest, quam alius cibus. Secundo, dat sub specie panis propter faciendum signationis suæ cognitionem et fidem. Augustinus : « Signum est res præter speciem quam ingerit sensibus, aliquod aliud ex se faciens in agnitionem venire. » Signorum autem tria sunt genera, naturale, artificiale, sacramentale. Signum naturale secundum naturam significat, sicut fumus significat ignem ; rubor cœli vespertinus significat futuram serenitatem. *Matth.*, XVI : « Facto vespere, dicitis serenum erit, rubicundum est enim cœlum. » Signum artificiale secundum impositionem hominis significat, et hoc est duplex. Aliud enim non continet quod significat, ut circulus vini. Aliud continet quod significat, ut pluviarum continet pluvias et significat eas, pastillum significat carnes et continet. Signa sacramentalia secundum impositionem Dei significant, et sunt similiter duplicia. Alia enim non continent quod significant, ut sacramenta legalia, sicut serpens æneus erectus in eremo, significabat quidem Salvatorem, sed non continebat eum, sicut circulus suspensus ante domum significat vinum, quod tamen non est contentum. *Num.*, XXI : « Fecit Moyses serpentem

Digitized by Microsoft®

tient pas. On lit au livre des Nombres, chap. XXI : « Moïse fit un serpent d'airain, et il le plaça comme un signe, et ceux qui étoient frappés et qui le regardoient étoient guéris. » Il est écrit au livre de la Sagesse, chap. XVI : « Ayant un signe de salut, ce n'étoit pas parce qu'ils le voyoient qu'ils étoient guéris, mais ils l'étoient par vous qui êtes le Sauveur de tous les hommes. » L'agneau pascal et la circoncision signifioient pareillement une chose figurée, mais ils ne la contenoient pas, parce qu'ils ne justifioient pas par eux-mêmes. L'Apôtre dit aux Romains, chap. III : « Nul homme ne sera justifié devant Dieu par les œuvres de la loi. » Il y a aussi des signes sacramentels qui ne signifient que ce qu'on a voulu leur faire signifier; comme les sacrements évangéliques, tels que le Baptême et l'Eucharistie. Hugues dit : « Le sacrement évangélique est un élément matériel, proposé extérieurement d'une manière sensible, représentant par similitude, signifiant par institution, et contenant par sanctification quelque grace spéciale. » Le baptême signifie la purification de l'ame, et la contient réellement, parce qu'il produit ce qu'il figure, à savoir la rémission des péchés. Il est écrit au livre des Actes, chap. II : « Pierre dit: « Que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission des péchés. » Le sacrement de l'autel signifie pareillement le vrai corps de Jésus-Christ et le contient en réalité, parce qu'après la consécration du pain, sous l'espèce du pain, c'est-à-dire sous ce signe du pain, que Dieu a déterminé pour signifier le corps du Seigneur, est le Christ tout entier; comme dans le signe positif de l'homme, à savoir dans un pâté, sont des chairs cachées. On lit dans saint Matthieu, chap. XXVI : « Jésus prit du pain, le bénit, et dit : Ceci est mon corps, » signifié sous l'espèce du pain. Il est écrit dans saint Jean, chap. V : « Le Fils de l'homme vous donnera un pain qui demeure éternellement. » Dieu a signifié ce pain. Donc si, lorsque je vois un signe po-

---

æneum, et posuit eum pro signo, quem si percussi aspiciebant, sanabantur. » *Sap.*, XVI : « Habentes signum salutis non per hoc quod videbant sanabantur, sed per te omnium Salvatorem. » Similiter agnus paschalis, et circumcisio significabant rem figuratam, sed non continebant, quia secundum se non justificabant. *Ad Rom.*, III : « Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram Deo. » Item, alia sunt signa sacramentalia, quæ etiam secundum impositionem significant : ut sacramenta evangelica, sicut baptismus et eucharistia. Hugo : « Sacramentum evangelicum est materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repræsentans, et ex institutione significans, et ex sanctificatione continens aliquam gratiam specialem. » Baptismus significat animæ purificationem, et continet eam, quia efficit quod figurat, scilicet remissionem peccatorum. *Act.*, II : « Petrus ait : Baptizetur unusquisque vestrum in nomine Jesu Christi in remissionem peccatorum. » Similiter Sacramentum altaris significat vere corpus Christi, et vere continet illud, quia post consecrationem panis sub specie, id est sub illo signo panis, quod Deus posuit ad significandum corpus Domini, totus est Christus, sicut sub signo positivo hominis, scilicet in pastillo, sunt occultatæ carnes. *Matth.*, XXVI : « Accepit Jesus panem, et benedixit, et ait : Hoc est corpus meum, significatum sub specie panis. » *Joan.*, V : « Filius hominis dabit vobis panem, qui permanet in vitam æternam. » Hunc pa-

Digitized by Microsoft®

sitif de l'homme, je crois que là, sous une couche légère de pain se trouve de la viande, à bien plus forte raison lorsque je vois un signe positif de Dieu, tel que le sacrement de l'autel, je dois croire que là, sous l'espèce du pain, se trouve le vrai corps du Christ à cause de la similitude des choses qui sont ici signifiées. Trois choses sont ici signifiées, et cette espèce du pain en est le sacrement ou le signe, et il contient en lui-même une similitude parfaite de ces mêmes choses. La première chose signifiée, c'est le corps naturel du Seigneur, et il y est contenu. La seconde chose signifiée, c'est son corps mystique, il y est signifié, mais il n'y est point contenu. La troisième chose signifiée, c'est l'effet qu'opère le sacrement dans l'ame fidèle. 1° L'espèce du pain possède la similitude de la première chose signifiée ici, c'est-à-dire du vrai corps de Jésus-Christ, non pas par elle-même, mais à cause du sujet qu'elle contenoit avant la consécration, c'est-à-dire du pain qui exista d'abord. Comme ce pain est composé de grains nombreux et purs; de même le corps de Jésus-Christ consiste dans la réunion de plusieurs membres purs et sans tache. On lit au livre des Cantiques, chap. VII : « Votre ventre est comme un monceau de froment entouré de lis. » Il est écrit Exod., chap. XXV : « Faites une arche de bois de Sétim; » le Commentaire ajoute : l'arche signifie le corps de Jésus-Christ. L'arche est construite avec des bois de Sétim qui ne se pourrissent pas, parce que le corps de Jésus-Christ est composé de membres très-purs et exempts de toute espèce de vice. 2° L'espèce du pain est aussi la ressemblance de la seconde chose signifiée, c'est-à-dire du corps mystique de Jésus-Christ, à savoir de l'Eglise, qui est la réunion des fidèles. Car comme un seul pain est composé d'un grand nombre de grains purs; de même l'unité de l'Eglise consiste dans la multitude des fidèles purs et exempts de péché mortel,

---

nem significavit Deus. Igitur si cum video signum positivum hominis, credo ibi sub tenui pane esse carnes, multo magis cum video signum positivum Dei, ut Sacramentum altaris, credere debeo ibi sub specie panis esse verum corpus Christi propter rerum ibi significatarum similitudinem. Tres enim ibi res significantur, quarum species illa panis est Sacramentum, id est sacrum signum, expressam habens in se illarum similitudinem. Prima res ibi significata est naturale corpus Domini, quod ibi continetur. Secunda res corpus ejus mysticum, quod ibi significatur, et non continetur. Tertia res est effectus Sacramenti in anima fideli. Primo, species panis primæ rei ibi significatæ, id est veri corporis Christi, habet similitudinem non ratione sui, sed ratione subjecti, quod habuit ante consecrationem, id est panis qui prius fuit. Sicut enim ex pluribus et puris granis conficitur, sic corpus Christi ex pluribus membris puris et immaculatis consistit. *Cant.*, VII : « Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis. » *Exod.*, XXV : « Arcam de lignis sethim compingite. » Glossa : « Arca corpus Christi significat. » Hæc fit de lignis sethim imputribilibus, quia corpus Christi consistit ex membris purissimis et ab omni vitio mundis. Secundo, species panis secundæ rei ibi significatæ tenet similitudinem, id est mystici corporis Christi significati, scilicet Ecclesiæ, quæ est unitas fidelium. Sicut enim ex multis granis puris conficitur unus panis, sic ex multis fidelibus puris a culpa mortali mundis, et vinculo charitatis unitis, ecclesiastica unitas consistit. I *ad Cor.*, IX : « Hic est

Digitized by Microsoft®

unis ensemble par les liens de la charité. I Cor., chap. IX : « Il importe ici de savoir que l'on observe une triple union dans le pain, triple union qui signifie la fraternité ou la cause et le lien de l'amour qui doit exister entre les fidèles. 1° On recueille des grains beaux et semblables. 2° On arrose la farine avec l'eau et on en fait de la pâte. 3° Pour solidifier le pain on le fait cuire au feu. 1° Les grains semblables signifient la fraternité et l'amour naturel, parce que nous sommes tous nés d'un seul premier père. 2° La pâte qui n'est autre chose que de la farine arrosée d'eau, signifie la fraternité sacramentelle, parce que nous sommes tous régénérés dans un même sacrement du baptême. 3° Le pain solidifié par le feu signifie la fraternité spirituelle, parce que le même esprit nous réunit tous dans une même religion, qui est la religion chrétienne. On lit du premier de ces points, Gen., chap. XLII : « Les frères de Joseph vinrent en Egypte pour y acheter du blé; » parce que les fidèles s'humilièrent afin d'acquérir l'amour naturel de tous les hommes. Il est écrit Ecclésiastique, chap. XIII : « Tout animal aime son semblable, et tout homme a de l'affection pour son prochain. » Il est écrit du second, I Cor., chap. V : « Afin que vous soyez une pâte toute nouvelle, comme vous êtes vraiment les pains purs et sans levain; » c'est-à-dire une seule et même chose par la fraternité sacramentelle. Il est dit dans la première Epître de saint Jean, chap. IV : « Nous avons reçu de Dieu ce commandement, c'est que celui qui aime Dieu, aime aussi son prochain. » On lit du troisième de ces points, Exode, chap. XII : « Ils firent cuire la farine convertie en pâte, et ils firent des pains; » c'est-à-dire qu'ils en vinrent jusqu'à l'amour spirituel. Il est écrit dans saint Jean, ch. XIV : « Ceci est mon commandement, etc... » Saint Augustin dit : « Il n'est pas charnel, mais il est spirituel. » 3° L'espèce du pain en tant qu'il étoit pain a en soi la similitude de la troisième chose qui y est signi-

---

sciendum, quod in pane triplex unio attenditur, per quam triplex fraternitas, sive causa et vinculum amoris, quod inter fideles esse debet, significatur. » Primo, grana nobilia et similia colliguntur. Secundo, farina conspergitur per aquam, et pasta conficitur. Tertio, ut panis solidus fiat, igne decoquitur. Primum, grana similia significant fraternitatem et amorem naturalem, quia omnes de uno et primo parente sumus nati. Secundum, scilicet pasta, quæ est farina aqua perfusa, sacramentalem, quia uno sacramento baptismali sumus regenerati. Tertium, scilicet panis igne solidatus, spiritualem, quia uno spiritu, scilicet ad unam christianam religionem sumus congregati. De primo, *Gen.*, XXII : « Descenderunt fratres Joseph, ut emerent frumenta in Ægypto, quia humiliaverunt se fideles, ut amorem naturalem omnium hominum acquirerent. » *Eccles.*, XIII : « Omne animal diligit sibi simile et omnis homo diligit proximum suum. » De secundo, I *ad Cor.*, V : « Sitis nova conspersio, sicut estis azymi, » id est unum quid per dilectionem sacramentalem. I *Joan.*, IV : « Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. » De tertio, *Exod.*, XII : « Coxerunt farinam conspersam, et fecerunt panes, » id est, profecerunt usque ad dilectionem spiritualem. *Joan.*, XIV : « Hoc est præceptum, » etc. Augustinus : « Non autem carnalis, sed spiritualis, » etc. Tertio, species panis secundum quod erat panis, habet in se similitudinem tertiæ rei ibi si-

Digitized by Microsoft®

fiée; c'est-à-dire de l'effet que produit le sacrement dans l'ame fidèle. Car comme le pain produit trois effets, il nourrit, rassasie et conserve la vie; de même le pain du sacrement donne à l'ame fidèle la force de se débarrasser du péché, il la rassasie pour la dégoûter du monde, il lui conserve la vie pour lui faire toujours louer Dieu. Il est dit du premier de ces effets, Psaume CIII : « Le pain, pour qu'il fortifie le cœur de l'homme, » pour éviter toute espèce de vices. C'est pour cela qu'il est écrit Psaume XVII : « Je vous aimerai, Seigneur, etc.... Vous qui m'avez donné la force pour le combat. » Il est écrit du second, Psaume CIV : « Il les a rassasiés du pain du ciel; » afin de leur inspirer du dégoût pour le monde. On lit au livre des Proverbes, ch. XXVII : « L'ame rassasiée foulera aux pieds le rayon de miel. » Il est écrit du troisième, Ecclésiastique, chap. XXXIII : « Le pain des malheureux est la vie des pauvres, » pour leur faire continuellement louer Dieu. On lit, Psaume CXLV : « Loue le Seigneur, ô mon ame! » Et dans le deuxième livre des Paralipomènes, vers la fin : « Je vous louerai toujours Seigneur, je vous louerai pendant tous les jours de ma vie, parce que toutes les vertus du ciel vous louent. »

CHAPITRE X.

De la forme du don qui nous est fait sous l'espèce du pain de froment.

« Venez, mangez, etc... » Argument propre. « Ils se convertiront et ils vivront du pur froment » Osée, chap. XIV; ou toute autre chose semblable sur le blé ou le pur froment. Il faut observer en troisième lieu, relativement à la forme du don du corps du Seigneur, qu'il nous le donne sous l'espèce du pain de froment pur, et non de toute autre espèce de pain, il agit de la sorte pour trois raisons. 1° C'est parce

---

gnatæ, id est, effectus sacramenti in anima fideli. Sicut enim panis tria facit, scilicet confortat, satiat, vitam conservat; sic panis sacramenti animam fidelem confortat ad peccatum dimittendum, satiat ad fastidium mundi faciendum, in vita conservat ad Deum semper laudandum. De primo, *Psalm.* CIII : « Panis cor hominis confirmet, ad omne vitium devincendum. » Unde *Psalm.* XVII : « Diligam te, Domine, » etc., qui scilicet præcinxisti me virtute ad bellum. De secundo, *Psalm.* CIV : « Pane cœli saturavit eos. » Ad mundi fastidium faciendum. *Prov.*, XXVII : « Anima saturata calcabit favum. » De tetrio, *Eccles.*, XXXIII : « Panis egentium, vita pauperum est. » Ad Deum laudandum, scilicet semper. *Psalm.* CXLV : « Lauda anima mea Dominum, » etc. II *Paralip.*, in fine : « Laudabo te Domine semper omnibus diebus vitæ meæ, quoniam te laudat omnis virtus cœlorum. »

CAPUT X.

De forma donationis, quæ datur sub specie panis triticei.

« Venite, comedite, » etc. Thema proprium, Convertentur, et vivent tritico, *Osee*, XIV : « Vel aliud simile de frumento, vel tritico. » Tertio, circa formam donationis corporis considerandum est, quod Dominus dat illud sub specie panis triticei, et non alterius, et hoc propter tria. Primo, propter hujus grani præ cæteris natu-

Digitized by Microsoft®

que ce pain est naturellement fait du plus noble de tous les grains. Trois choses prouvent qu'il en est ainsi; ce grain est en effet très-pur, il sert à faire un pain d'un usage général; et il nourrit la chair d'une manière parfaite. Et d'abord, le grain de froment est très-pur; parce que cette espèce seule entre toutes les autres atteint le complément de la pureté, c'est-à-dire qu'il atteint la pureté la plus grande. Car comme le disent les Alchimistes, c'est-à-dire les affineurs, dans certaines espèces qui semblent en admettre plusieurs autres, il y en a toujours une qui parmi elles atteint le complément de la perfection, et les autres diffèrent de celle-ci par quelque infériorité, comme c'est une chose prouvée pour l'or; car on dit que tout métal, soumis à une purification matérielle assez grande se change en or. Nous voyons pareillement pour ce qui concerne les grains, que la qualité de la terre purifie le blé, et qu'elle en fait le froment le plus pur. C'est pourquoi le pain de pur froment est à cause de son excellence et de sa qualité supérieure, simplement et absolument parlant le pain. Secondement, le grain de pur froment sert à faire le pain le plus commun, parce que ce pain convient et aux malades et à ceux qui se portent bien; il est même bon pour tout animal qui mange du pain. Le pain de pur froment convient aux oiseaux, comme le prouve l'exemple des colombes, il convient mieux aux animaux, tel qu'aux chiens, parce que les uns et les autres le mangent plus volontiers; par conséquent le pain de froment est véritablement le pain commun à cause de la noblesse de sa convenance. Troisièmement, le grain de froment pur a la propriété de nourrir d'une manière spéciale la chair, parce que par sa pureté naturelle, par sa convenance commune et par sa viscosité, lorsqu'on le prend en nourriture, il s'attache d'une manière particulière aux membres, et ces trois propriétés font qu'il nourrit et reconforte d'une manière particulière. Par conséquent le pain de froment est un pain pur, le grain de pur froment est de tous les grains le plus noble, il est

---

ralem nobilitatem. Quod probatur a tribus, quia hoc granum est purissimum, quia ad panem communissimum, quia ad carnem maxime nutritivum. Primo, granum tritici est maxime purum, quia hæc species sola inter alias attingit complementum, id est, summam puritatem. Nam ut dicunt Alchimici, id est, aurifices, in speciebus quibusdam licet multæ species esse videantur, tamen una est quæ attingit complementum, et aliæ sunt differentes ab ea quibusdam ægritudinibus, sicut patet de auro. Nam omne metallum purgatione materiæ in aurum dicitur transmutari. Sic etiam videmus de granis, quod bonitate terræ purgatur siligo, et in triticum nobilitatur. Et deo simpliciter et absolute panis triticeus est panis propter excellentiæ puritatem, sive nobilitatem. Secundo, granum tritici est ad panem communissimum, quia competit sanis et infirmis, immo omni animali panem comedenti. Avibus, ut patet in columbis: bestiis, ut catulis magis competit panis triticeus, quia libentius eo vescuntur, et ideo panis triticeus vere est panis propter communis convenientiæ nobilitatem. Tertio, granum tritici est ad carnem maxime nutritivum, quia puritate naturali, et competibilitate communi, et viscositate sui maxime membris adhæret nutrimentum exinde sumptum, et quo ad hæc tria maxime nutrit et confortat: et sic panis triticeus est purus, et granum ejus præcipue nobilitatis, propter communis convenien-

Digitized by Microsoft®

aussi à cause de sa noblesse une nourriture d'une convenance commune. Cette raison fait qu'il convient que les enfants de Dieu reçoivent sous la forme du plus noble des pains le plus noble des corps comme la plus noble des nourritures.

2° Jésus-Christ nous donne son corps sous l'espèce du pain de froment pur, pour montrer qu'il signifie exactement les fidèles. Car comme le froment peut être considéré dans trois états divers, l'ensemble des fidèles à continuer d'être distingué en trois états différents. 3° On le considère en tant qu'il est debout dans les champs, en tant que les grains sont séparés de la paille et en tant que déjà purifié on le place dans les greniers. Il y a pareillement parmi les fidèles trois états divers; ce sont, celui de ceux qui commencent, celui de ceux qui progressent, et celui de ceux qui sont arrivés à la perfection. Le froment qui est debout dans les champs signifie les premiers, celui qui est séparé de la paille les seconds, celui que l'on place dans les greniers exprime les troisièmes. Les premiers désirent que les prédicateurs les instruisent, les seconds désirent la purification fréquente; les troisièmes le repos éternel des bienheureux. On lit du premier de ces points, Job, chap. XXXVII : « Le froment désire les nuages, et les nuages répandent autour d'eux leur lumière, et ils arrosent tout ce qui se trouve autour d'eux. » Saint Grégoire dit : « Les élus sont le froment de Dieu qui doit être amassé dans les greniers du ciel. *Le froment désire les nuages;* parce que chacun des élus désire la présence des saints prédicateurs; *ils répandent la lumière*, par laquelle les saints prédicateurs répandent au loin les exemples d'une sainte vie et par leur conduite droite et par leurs saintes exhortations. *Les nuages arrosent tout ce qui les entoure;* parce que la lumière de la prédication éclaire jusqu'aux confins du monde. Il est écrit du second au livre des Juges, chapitre VI : « Lorsque Gédéon étoit occupé à battre du blé

---

tiæ nobilitatem. Et hac ratione congruum est, ut nobilissimum corpus, quasi nobilissimus panis filiorum Dei detur filiis, sub specie nobilissimi panis. Secundo, dat corpus suum sub specie panis triticei, propter fidelium discretam in eo significationem. Sicut enim triticum secundum triplicem statum habet considerari, sic fidelium universitas in tres status solet distingui. Tertium autem consideratur, secundum quod stat in agris, vel secundum quod grana separantur a paleis, vel secundum quod jam purgata locantur in granariis. Similiter inter fideles tres differentiæ sunt, incipientium, proficientium, perfectorum. Primi significantur per triticum stans in agris : secundi, per grana quæ purgantur a paleis : tertii, per grana purgata quæ locantur in granariis. Primi, desiderant doctrinam prædicatorum : secundi, frequentem purgationem : tertii, æternam requiem beatorum. De primo, *Job*, XXXVII : « Frumentum desiderat nubes, et nubes spargunt lumen suum, quæ lustrant cuncta per circuitum. » Gregorius : « Electi sunt frumentum Dei cœlestibus horreis recondendi : frumentum nubes desiderat, quia electus quisque præsentiam sanctorum prædicatorum exoptat : lumen spargunt, quia prædicatores sancti exempla vitæ et bene agendo, et loquendo dilatant. Nubes autem cuncta per circuitum lustrant, quia prædicationis luce, mundi fines illuminant. De secundo, *Judic.*, VI : « Cum Gedeon

Digitized by Microsoft®

dans le pressoir, et à le vanner pour fuir ensuite devant les Madianites, l'ange du Seigneur lui apparut. » Gédéon signifie chacun des élus, qui avec l'ombre de la croix, la rectitude du jugement, le bâton de la confession, séquestre pour ainsi dire de son cœur la paille des vices, et la consolation divine le fortifie contre les tentations du démon. On lit, Ecclésiastique, chap. IV : « Ceux qui craignent le Seigneur, prépareront leurs cœurs et sanctifieront leurs ames en sa présence. » Il est écrit du troisième point, Job, chap. V : « Ne rejetez donc pas le jugement de Dieu, et vous entrerez riche dans le tombeau, etc. » *Le sépulcre*, c'est-à-dire, le lieu qui vous est préparé dans le royaume de Dieu; *comme un monceau de blé qui est serré dans son temps;* c'est-à-dire le reste de la multitude des bienheureux. On lit dans saint Luc, chap. III : « Il en viendra un après moi qui est plus fort que moi, il prendra le van en main, et il nettoiera son aire, et il amassera son blé dans son grenier, et il brûlera la paille dans un feu qui ne s'éteindra jamais. »

3° Jésus-Christ nous donne son corps sous l'espèce du pain de froment pour exprimer la similitude parfaite qu'il y a entre le pain et son corps. On peut en effet considérer le froment sous trois autres aspects; à savoir en tant qu'il est en monceau, en tant qu'il tombe dans le champ, en tant qu'il est en complément dans le pain. Considéré sous le premier aspect, il signifie le corps de Jésus-Christ conçu dans le sein de la Vierge; sous le second, il signifie ce même corps souffrant dans le monde pour nous; sous le troisième, il nous le représente glorifié dans le ciel. Dans le premier la Mère de Jésus-Christ est singulièrement honorée; dans le second, le pécheur est délivré, dans le troisième le bienheureux trouve une joie parfaite. Il est dit du premier, *Cantiq.*, chap. VII : « Votre ventre est comme un monceau de blé; » le ventre signifie le corps de la bienheureuse Vierge. On lit

---

excuteret, et purgaret frumenta in torculari, ut fugeret Madian, apparuit ei Angelus Domini. » Gedeon electum quemque significat, qui cum umbra sanctæ crucis, rectitudine judicii, confessionis virga, quasi cor suum a vitiorum paleis sequestrat, consolatio eum divina contra tentationes dæmonum confortat. *Ecclesiast.*, II : « Qui timent Dominum, præparabunt corda sua, et in conspectu illius sanctificabunt animas suas. » De tertio, *Job*, V : « Increpationem Domini ne reprobes, et ingredieris in abundantia. » Sepulchrum, id est locum in regno Dei præparatum, sicut infertur acervus tritici in tempore suo, id est, cætera multitudo beatorum. *Luc.*, III : « Veniet fortior me post me, cujus ventilabrum in manu sua, et congregabit triticum in horreum suum : paleas autem comburet igni inextinguibili. » Tertio dat corpus suum sub specie panis triticei, propter corporis sui expressam similitudinem. Triticum enim potest considerari tribus aliis modis, scilicet ut jacens in acervo, ut cadens in agro, ut in panis complemento. Penes primum modum, significat corpus Christi in Virgine conceptum : penes secundum, ut in mundo pro nobis passum : penes tertium, ut in cœlo glorificatum. In primo mater Christi multum honorificatur : in secundo peccator liberatur : in tertio beatus delectatur. De primo, *Cantic.*, VII : « Venter tuus sicut acervus tritici, » venter est corpus beatæ Virginis, *Luc.*, II :

Digitized by Microsoft®

dans saint Luc, chap. XI : « Bienheureux le sein qui vous a porté. » Le monceau de blé signifie les membres purs de Jésus-Christ, en tant qu'ils sont conservés dans un sein virginal ; *les lis* signifient la beauté de la chasteté parfaite qui orne les membres et les sens de la bienheureuse Vierge. On lit du second, saint Jean, chap. XII : : « A moins que le grain de blé, etc... il produit beaucoup de fruit. » Jésus-Christ par sa mort a en effet délivré le genre humain de la mort éternelle. L'Apôtre dit, Romains, chap. V : « Mais ce qui fait éclater davantage l'amour de Dieu pour nous, c'est que lors même que nous étions pécheurs, Jésus-Christ n'a pas laissé de mourir pour nous. » Par là même que le Seigneur dit qu'il est le grain de blé, il s'ensuit que c'est là la seule espèce sous laquelle l'Eglise peut consacrer le corps du Seigneur. Il est écrit du troisième, Zach., ch. IX : « Qu'est-ce que le Seigneur a de bon et d'excellent, sinon le froment des élus?» Le corps de Jésus-Christ est en effet dans la gloire pour les bienheureux, le pain le plus beau, le plus doux et le plus noble. C'est pourquoi il importe de savoir qu'il procurera aux bienheureux un triple don ; il les préparera à jouir de toute espèce de délices, ils y trouveront l'accomplissement de tous leurs désirs, ainsi que la jouissance sûre et éternelle de tous les biens. On lit du premier de ces dons, Genèse, chap. XLIX : « Le pain d'Aser est gras, et les rois y trouveront leurs délices. » On lit Psaume LXVII : « Vous avez, ô Dieu ! préparé par un effet de votre douceur, une nourriture pour le pauvre ; » et dans le livre de la Sagesse, chap. XVI : « Vous leur avez fait pleuvoir du ciel un pain préparé sans aucun travail, qui renfermoit en soi tout ce qu'il a de délicieux et tout ce qui peut être agréable au goût ; » dans la première Epître aux Corinthiens, chap. II : « L'œil n'a pas vu, l'oreille n'a pas entendu, etc... » Il est écrit du second, Psaume CXLVII et CIII : « Jérusalem loue le Seigneur, etc..., et il le rassasie de la graisse du froment. » On lit encore : « Béni le Seigneur

---

« Beatus venter qui te portavit : » acervus tritici, munda membra Christi, ut conservata in utero virginali : lilia, decor omnimodæ castitatis, quo ornantur membra et sensus beatæ Virginis. De secundo, *Joan.*, XII : « Nisi granum frumenti, » etc. (usque multum fructum affert.) Christus enim per mortem suam, genus humanum de æterna morte liberavit. *Ad Rom.*, V : « Commendat suam charitatem Deus in nobis, quoniam cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est. » Ex hoc quod Dominus dicit se granum frumenti, habet Ecclesia quod sub nulla specie alia consecrat corpus Christi. De tertio, *Zach.*, IX : « Quid bonum ejus, et quid pulchrum, nisi frumentum electorum? quia panis pulcherrimus, dulcissimus, et nobilissimus est corpus Christi in gloria beatorum. » Hinc sciendum, quod beati habebunt in eo triplex donum, omnium delitiarum præparationem, omnium desideriorum impletionem, omnium bonorum securam et æternam fruitionem. De primo, *Genes.*, XLIX : « Aser, pinguis panis præbebit delitias regibus. » *Psal.* LXVII : « Parasti in dulcedine tua pauperi Deus. » *Sap.*, XV : « Paratum panem de cœlo præstitisti eis sine labore, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem. » I *Cor.*, II. « Oculus non vidit, nec auris audivit, » etc. De secundo, *Psal.* CXLVII et CIII : « Lauda Hierusalem Dominum, » etc. et : « Adipe frumenti

Digitized by Microsoft®

ô mon âme ! » Il est écrit dans Jérémie, chap. XXXI. « J'enivrerai et engraisserai l'ame des prêtres, et mon peuple sera tout rempli de mes biens ; » et dans le livre de la Sagesse, chap. XVI : « Vous faisiez voir combien est grande votre sagesse et votre douceur envers vos enfants ; puisque, s'accommodant à la volonté de chacun d'eux, elle se changeoit en tout ce qui leur plaisoit. » On lit du troisième, Luc, chap. XIV : « Bienheureux celui qui mange du pain dans le royaume de Dieu, » bienheureux, parce qu'il possédera là en paix la jouissance sans fin de tous les biens. Il est écrit dans Isaïe, chap. LXII : « Le Seigneur a juré sur sa droite. Je ne donnerai plus dorénavant votre froment en nourriture à des ennemis, les enfants des étrangers ne boiront plus le vin que vous aurez récolté ; parce que ceux qui le recueillent le mangeront, et ceux qui le transportent le boiront dans mes saints tabernacles. » Ici les bons mangeront avec les méchants, mais là les méchants en seront empêchés par un arrêt éternel, pendant que les bons participeront éternellement et en paix au banquet du Seigneur. On lit Psaume XV : « Vous me remplirez de joie. »

CHAPITRE XI.

Des trois merveilles qui s'opèrent dans la consécration.

« Venez, mangez etc... » Argument propre. « Vos œuvres sont admirables, et mon âme les connoîtra parfaitement ; » ou toute autre chose semblable des œuvres admirables de Dieu, ou de ses miracles. La troisième chose qui doit surtout fixer notre attention relativement au sacrement du corps du Seigneur, ce sont les merveilles de l'opération divine, tels que les miracles ou les merveilles de la puissance divine. Ces merveilles ou miracles de l'opération divine doivent être

---

satiat te. » Item, « Benedic anima mea Dominum. » *Hier.*, XXXI : « Inebriabo animam sacerdotis pinguedine, et populus meus bonis meis adimplebitur. » *Sap.*, XVI : « Sapientiam tuam et dulcedinem quam in filios habes, ostendebas : et deserviens uniuscujusque voluntati, ad quod quisque volebat, convertebatur. » De tertio, *Luc.*, XIV : « Beatus qui manducat panem in regno Dei, » scilicet propter omnium bonorum securam sine fine fruitionem. *Isaiæ*, LXII : « Juravit Dominus in dextra sua. Si dedero triticum tuum ultra cibum inimicis tuis, et si biberint filii alieni vinum tuum in quo laborasti, quia qui congregant illud comedent, et qui comportant illud, bibent in atriis sanctis meis. Hic comedunt mali cum bonis, ibi erunt mali sub æterno interdicto, et boni securo et æterno Christi convivio. » *Psal.* XV : « Adimplebis me lætitia. »

CAPUT XI.

De tribus mirabilibus, quæ fiunt in consecratione.

« Venite, comedite, » etc. Thema proprium. Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis. Vel aliquid simile de mirabilibus operibus Dei, vel signis. Tertium principaliter notandum circa dominici corporis sacramentum, sunt mirabilia divinæ operationis tanquam signa, sive mirabilia divinæ virtutis. Hæc mirabilia signa divinæ operationis, consideranda sunt in tri-

Digitized by Microsoft®

considérés dans trois choses différentes, elles doivent l'être dans la consécration du corps du Seigneur, dans la possession de ce même corps et dans l'acte par lequel il se donne à nous. 1° Nous le consacrons; 2° nous le possédons; 3° nous le recevons.

1° Dans la consécration, il faut considérer et croire trois merveilles de l'opération divine. Premièrement, c'est que là sous l'espèce du pain se trouve le vrai corps de Jésus-Christ. Secondement, c'est que la substance du pain se change au corps de Jésus-Christ. Troisièmement, c'est que toute la substance du pain se change au corps de Jésus-Christ, de manière toutefois que les accidents du pain demeurent. La première de ces choses est admirable, la seconde l'est plus encore, la troisième ne peut pas l'être davantage. Nous parlerons ici des deux premières, et nous traiterons de la troisième dans le chapitre suivant.

Le premier miracle qui s'opère dans la consécration du sacrement de l'autel, c'est que là sous l'espèce du pain se trouve le vrai corps de Jésus-Christ, qu'il a pris dans le sein de la Vierge. Et cette vérité se démontre de trois manières. 1° On la démontre par des témoignages dignes de foi. 2° Par le témoignage de signes positifs. 3° On la démontre par des miracles. 1° On prouve cette première merveille par des témoignages dignes de foi, conformément à ce qui est écrit dans la loi, Deut., ch. XIX : « Sur la déposition de deux ou trois, etc... » On entend donc des témoins véridiques et suffisamment aptes à établir cette vérité. Saint Augustin dit : « La parole se joint à l'élément et le sacrement existe; » c'est-à-dire la parole de Dieu désignée par Jésus-Christ se prononce sur le pain, et bientôt il y a un *secret sacré*, à savoir le corps du Sauveur sous l'espèce du pain. Saint Augustin dit encore : Voici ce que nous nous sommes efforcé d'établir de toutes les manières; c'est que le sacrement de l'Eglise est composé de deux choses; de

---

bus. In dominici corporis consecratione : secundo, in ejusdem possessione : tertio, in perceptione. Primo enim corpus consecramus, secundo possidemus, tertio percipimus. Primo in consecratione consideranda sunt et credenda tria mirabilia signa divinæ operationis. Primum, quod ibi sub specie panis est verum corpus Christi. Secundum, quod tota substantia panis mutatur in corpus Christi. Tertium, quod mutatur in corpus Christi tota substantia panis, ita tamen quod manent accidentia panis. Primum est mirabile, secundum mirabilius, tertium mirabilissimum. De duobus primis hic potest dici, de tertio in sequenti. Primum mirabile signum in consecratione Sacramenti altaris est, quod ibi sub specie panis est verum corpus Christi, quod de Virgine sumpsit. Ex hoc probatur tribus modis. Primo, probatur testimonio fide dignorum : Secundo, testimonio signorum positivorum : Tertio, demonstratione miraculórum. Primo, probatur primum mirabile testimonio fide dignorum, secundum quod lex dicit, *Deuteron.*, XIX : « In ore duorum, aut trium, » etc. Audiuntur ergo testes veraces, et idonei sufficientes. Augustinus : « Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, hoc est : Dei verbum institutum a Christo, profertur super panem, et mox fit sacrum secretum, scilicet corpus Salvatoris sub specie panis. » Item Augustinus : « Hoc est quod omnibus modis probare contendimus, sacramentum Ecclesiæ duobus constare, visibili elementorum specie, et invisibili carne Christi et

Digitized by Microsoft®

l'espèce visible des éléments, et de la chair et du sang invisible du Christ, comme la personne de Jésus-Christ est l'ensemble de Dieu et de l'homme. » Saint Ambroise dit : « Ce pain que nous prenons dans le mystère, comme je l'entends, est celui qui le Saint-Esprit a formé de ses mains dans le sein de la Vierge, et qui a été cuit par le feu de la passion sur l'autel de la croix. Le pain des anges est en effet devenu le pain des hommes. » Saint Grégoire dit : « Ce mystère est grand et redoutable, parce que autre est ce que l'on voit, autre ce que l'on entend. On voit la figure du pain et du vin, et par l'opération divine on entend le corps et le sang de Jésus-Christ. » Eusèbe dit : « Hostie vraiment unique et parfaite de l'Eglise, que l'on doit apprécier par la foi, et non par l'apparence; qui ne doit pas être considérée d'après la vue extérieure, mais bien par l'intellect intérieur, ce qui fait que l'autorité du ciel confirme cette vérité : « Prenez et mangez, etc... » Comme l'auteur du don est lui-même le témoin de la vérité, le doute de l'infidélité doit par conséquent disparoître. 2° On prouve encore cette vérité par le témoignage de signes positifs. La raison des signes positifs est que la chose est telle que le signe lui-même. Mais il y a deux espèces de signes; ce sont celui de l'homme et celui de Dieu; le signe de l'homme est artificiel; celui de Dieu est sacramentel. Le signe positif de l'homme ne signifie que ce qu'il veut lui faire signifier, et il est de deux espèces. L'un ne contient pas ce qu'il signifie, comme le cercle le vin; l'autre contient ce qu'il signifie, comme le petit pâté qui signifie la viande, en contient réellement de cachée dans son intérieur. Pareillement le signe positif de Dieu qui se trouve dans les sacrements, signifie ce que Dieu a voulu lui faire signifier; il est lui aussi de deux espèces. L'un ne contient pas ce qu'il signifie, tel que les sacrements légaux, qui ne produisent pas ce qu'ils figurent; comme l'agneau pascal et les autres du même genre. L'autre contient ce qu'il

---

sanguine, sicut persona Christi constat ex Deo et homine. » Ambrosius : « Panem istum quem sumimus in mysterio, utique intelligo, qui manu Sancti Spiritus formatus est in utero Virginis, et igne passionis decoctus in ara crucis. Panis enim angelorum factus est cibus hominum. » Gregorius : « Magnum atque pavendum est mysterium, quia aliud videtur, aliud intelligitur. Figura panis et vini videtur, et faciente Domino, corpus et sanguis Christi intelligitur. » Eusebius : « Vere unica et perfecta Ecclesiæ hostia, fide æstimanda, non specie, neque exteriori censenda visu, sed interiori intellectu, unde cœlestis confirmat authoritas : Accipite, et comedite, etc. Recedat ergo omne infidelitatis dubium, quia qui author muneris, ipse est testis veritatis. » Secundo, probatur idem ratione signorum positivorum : ratio autem eorum est rem ita esse ut signum. Est autem signum duplex, scilicet hominis, et Dei : hominis artificiale, Dei sacramentale. Signum positivum hominis secundum impositionem hominis significat, et est duplex. Nam aliud non continet quod significat, ut circulus vini : aliud continet quod significat, ut pastillum quod significat carnes, et continet carnes intus absconditas. Similiter signum positivum Dei, quod est in sacramentis secundum impositionem Dei, significat, et est etiam duplex. Nam aliud non continet quod significat, ut sacramenta legalia, quæ non efficiunt quod figurant, sicut agnus paschalis, et similia. Et aliud continet quod signifi-

Digitized by Microsoft ®

signifie, tels sont les sacrements de l'Evangile, comme l'Eucharistie. Elle signifie en effet, d'après la signification que Dieu lui a imposé, une chose sacrée, à savoir le corps de Jésus-Christ, et elle le contient réellement; d'où il dit : « Ceci est mon corps. » Le signe extérieur demeure, à savoir l'espèce du pain, et sous ce signe se trouve le corps du Sauveur. On lit dans l'Ecclésiastique, chapitre III : « Renouvellez vos signes, changez vos merveilles ; » ce qui est comme s'il disoit : parce que les anciens signes ne contenoient pas la grâce qu'ils figuroient ; faites-en de nouveaux qui contiennent ce qu'ils figurent. Saint Augustin dit : « On les appelle sacrements parce qu'ils sont les signes d'une chose sacrée; parce qu'on voit en eux autre chose que ce que l'on entend. » Ce que l'on voit a une apparence corporelle; ce que l'on entend produit un fruit spirituel. Sous les espèces du pain et du vin que nous voyons, nous honorons des choses invisibles, à savoir le corps et le sang de Jésus-Christ. Saint Augustin traite cette question plus haut, vers le milieu de son neuvième Sermon. 3° On prouve encore cette vérité par les miracles. Il est écrit Exodé, ch. XXXIV : « Je ferai des prodiges qui n'ont jamais été vus sur la terre, ni dans aucune nation, etc... » Paschase dit : « Il n'est personne de ceux qui ont lu les vies ou les exemples des saints qui ignore que souvent les sacrements du corps et du sang de Jésus-Christ n'aient été rendus visibles, soit à cause de ceux qui doutoient, soit à cause de ceux dont l'amour étoit plus brûlant, sous l'apparence d'un agneau, ou sous la forme d'un petit enfant, ou encore avec la couleur de la chair et du sang; et cela, pour qu'un miracle mît à nu ce qu'un mystère déroboit à la vue. » Saint Basile célébrant les saints mystères, un jour de Pâques, un Juif se glissa parmi le peuple fidèle, dans l'intention de découvrir le mystère de l'office : il vit dans les mains de Basile un enfant qui fut partagé, il le vit recevoir par tous ceux qui communièrent; il vint lui-même à la

---

cat, ut sacramenta evangelica, sicut Eucharistia. Significat enim secundum impositionem Dei rem sacram, scilicet corpus Christi, et continet illud. Unde ait : Hoc est corpus meum. Signum mansit foris, scilicet species panis, et intus erat corpus Salvatoris. *Ecclesiast.*, III : « Innova signa, et immuta mirabilia, » quasi diceret : Quia vetera signa non continebunt gratiam quam figurabant, fac nova, quæ continent quod figurant. Augustinus : « Ideo dicuntur sacramenta quasi sacræ rei signa, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem : quod intelligitur, fructum habet spirituale : In specie enim panis et vini quam videmus, res invisibiles carnem Christi et sanguinem honoramus. » De hoc supra *sermone*, IX, circa medium. Tertio, probatur idem demonstratione miraculorum. *Exod.*, XXXIV : « Signa faciam, quæ nunquam sunt visa super terram, nec in ullis gentibus, » etc. Paschasius : « Nemo qui sanctorum vitas et exempla legerit, ignorat quod sæpe corporis Christi et sanguinis sacramenta aut propter dubios, aut certe propter ardentius amantes visibili specie in agni, vel pueri forma, aut in carnis et sanguinis colorem monstrata sint, ut quod latebat mysterio, patesceret in miraculo. » Beato enim Basilio in die Pasche mysteria celebranti. Hebræus quidam se sicut Christianus populo commiscuit, officii volens explorare mysterium : qui vidit infantem partiri in manibus Basilii, et communicantibus omnibus, venit ipse, et data ei hostia

Digitized by Microsoft®

table de la communion, et l'hostie qu'il reçut devint une chair véritable. Conservant ce qui restoit, il revint dans sa maison, le montra à son épouse, et lui raconta ce qu'il avoit vu de ses propres yeux. Croyant donc, il s'écria : « Le sacrement des chrétiens est horrible, mais en même temps digne d'admiration. » Le lendemain, il vint trouver Basile et il reçut le baptême avec toute sa famille. On lit encore : un prêtre du nom d'Egidius, homme fort religieux, qui menoit une sainte vie, se mit à demander à Dieu dans ses ferventes prières, de lui faire voir la nature du corps et du sang du Seigneur. Il arriva donc un jour que ce même prêtre, comme il en avoit l'habitude, célébroit les saints mystères ; et après ces mots, Agneau de Dieu, fléchissant le genou : Créateur, dit-il, et Rédempteur, Dieu tout-puissant, montrez-moi dans ce mystère qui paroît si peu de chose, la nature du corps de Jésus-Christ, afin qu'il me soit permis de la voir sous la forme de l'enfant qui reposa autrefois vagissant sur le sein de sa mère. Et voici qu'un ange du ciel lui dit : Levez-vous, hâtez-vous, si vous voulez voir Jésus-Christ, il est là présent, revêtu d'un voile corporel, et il porte la pourpre sacrée. Or le prêtre tremblant se lève, et voit un enfant assis sur l'autel. L'Ange lui dit : Parce que vous avez désiré voir Jésus-Christ que vous avez consacré par des paroles mystiques, sous l'espèce du pain, voyez-le maintenant de vos propres yeux, touchez-le de vos mains. Le prêtre fortifié alors par un rayon de la lumière céleste, ô merveille ! reçoit l'enfant dans ses bras tremblants, il joint sa poitrine à la poitrine de Jésus-Christ, le pressant ensuite dans ses bras, il le couvre de doux baisers, il presse de ses lèvres les lèvres sacrées de Jésus-Christ. Après cela il repose l'enfant sur l'autel, se prosterne de nouveau à terre, et prie le Seigneur de vouloir reprendre sa première forme. Se levant il trouve que le corps de Jésus-Christ a repris

---

vere caro est facta. Et servans reliquias, abiit in domum suam ostendens uxori suæ, narrans quæ propriis oculis viderat : Credens ergo ait : Vere horribile, et admirabile est Christianorum sacramentum. In crastino venit ad Basilium, et baptizatus est cum omni domo sua. » Idem : « Quidam presbyter erat Ægidius nomine, religiosus valde, qui cum sanctam duceret vitam, cœpit piis precibus pulsare Deum, ut sibi monstraret naturam corporis et sanguinis Domini. Venit ergo dies ut idem more solito, divina celebraret, et post Agnus Dei procumbens genibus : Creator, inquit, et redemptor, omnipotens Deus, pande mihi exiguo in hoc mysterio naturam corporis Christi, ut mihi liceat eam prospicere in forma pueri, quem olim sinus matris tulit vagientem. Et ecce Angelus de cœlo veniens, affatur : Surge, propera, si vis Christum videre : Adest præsens corporeo vestitus amictu, quem sacra purpura gessit. At presbyter pavidus surgens, vidit super aram puerum sedentem : Cui angelus. Quia Christum videre placuit, quem sub specie panis, verbis sacrasti mysticis, nunc oculis inspice, et tracta manibus. Tunc cœlesti lumine sacerdos fretus (quod mirum dictu est) in ulnis trementibus puerum accepit, et pectus proprium pectori Christi adjunxit, deinde perfusus inamplexus dat dulcia Deo oscula, et suis labiis pressit pia labia Christi. Quibus ita peractis, restituit puerum in altari, et rursus humi prostratus deprecatur Dominum, ut dignetur ipse verti in speciem pristinam. Et surgens invenit corpus Christi remeasse in formam priorem, et sic sub spe-

Digitized by Microsoft ®

sa forme première, et il communie à ce même corps sous la forme voulue.

Le second miracle qui s'opère dans la consécration du sacrement de l'autel, c'est que la substance du pain se change au corps que Jésus-Christ a pris dans le sein de la Vierge; et cela se fait par la puissance du Verbe ou parole de Dieu. On prouve de trois manières que cela peut se faire; on le prouve par ce que peuvent un pouvoir semblable, un pouvoir inférieur et un pouvoir supérieur. 1° On le prouve par ce que peut un pouvoir identique; parce que le Verbe de Dieu a changé une substance en une autre; ce qui fait que l'on lit, saint Jean, chap. II : « Que le Seigneur changea l'eau en vin aux noces de Cana. » Par conséquent ce qu'il peut là, il le peut ici ; on juge des choses semblables de la même manière; là où une puissance semblable donne le même ordre, il doit y avoir un même effet. 2° On le prouve par ce que peut un pouvoir inférieur : c'est de ce que les choses qui sont moins puissantes que le Verbe de Dieu changent une substance en une autre. C'est pour cela qu'il importe de savoir que la Providence de Dieu a voulu que les choses changeassent de trois manières, en dehors des changements opérés par le Verbe de Dieu. Ces modes sont l'art, la nature et la grâce. L'art de l'homme change en effet une substance en une autre, comme le prouve l'exemple du fabricant de verre, qui change une vile poussière en une verre beau et éclatant. Donc à plus forte raison la puissance de la parole de Dieu peut-elle changer le pain en son corps et le vin en son sang. On lit dans l'Ecclésiastique, chap. VIII : « La parole de Dieu est toute puissante, et personne ne peut lui dire, pourquoi faites-vous cela ? » Eusèbe dit : « Le prêtre invisible change les créatures visibles en la substance de son corps et de son sang, par sa parole, en vertu d'une puissance secrète, et les fait ce même corps, ce même sang. La nature change pareillement une sub-

---

cie debita communicavit eidem. » Secundum miraculum in consecratione Sacramenti altaris est, quod substantia panis mutatur in corpus Christi, quod sumpsit de Virgine, et hoc fit potestate verbi Dei : quod probatur tribus modis fieri posse, a potestare simili, a minori, a majori. Primo, a potestate simili, quia verbi Dei substantiam unam in aliam commutavit. Hinc legitur *Joann.*, II, quod Dominus ad nuptias aquam in vinum commutavit : sicut ergo potuit ibi, potest et hic. In similibus enim simile est judicium : ubi similis præcipit virtus, similis obedit effectus. Secundo, probatur a minori, eo quod res quæ minus possunt quam verbum Dei, unam substantiam mutant in alteram. Unde sciendum, quod providentia Dei mutationes rerum tribus modis fieri voluit, præter quas verbo Dei facit, arte, natura, gratia. Ars enim hominis unam substantiam mutat in aliam, ut patet in vitrifice, qui vilem cinerem mutat in præclarum, et nobile vitrum. Ergo multo magis virtus verbi Dei potest panem in corpus ejus, et vinum in sanguinem commutare. *Eccles.*, VIII : « Sermo Dei potestate plenus est, nec dicere ei quisquam potest; quare ita facis? » Eusebius : « Invisibilis sacerdos, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo secreta potestate facit, et commutat. » Item, natura unam substantiam mutat in aliam, sicut in vite aqua mutatur in vinum, et opera apum succus

Digitized by Microsoft®

stance en une autre; ainsi dans la vigne l'eau se change en vin, et le travail des abeilles change le suc des fleurs en rayons de miel par un secret de la nature. Le pain que nous mangeons tous les jours, par un changement semblable se convertit aussi en notre propre chair. Donc à plus forte raison la puissance de la parole de Dieu peut changer le pain en la substance de son corps. La grace que reçoit l'homme change aussi une substance en une autre. Ainsi Moïse en vertu d'une grace spéciale changea la verge en serpent, et l'eau en sang. Donc à plus forte raison la puissance de la parole de Dieu peut-elle changer le pain en son corps et le vin en son sang. Saint Ambroise dit : « Moïse prit la verge, la jeta à terre et elle se changea en serpent. » Vous voyez par conséquent qu'elle fut transformée par la grace prophétique, et que la puissance de la grace est plus grande que celle de la nature. Si la bénédiction a été assez puissante pour changer la nature, que dirons-nous de la consécration divine elle-même, où les paroles mêmes du Sauveur opèrent? Par conséquent, si vous demandez comment il peut se faire que le pain devienne le corps de Jésus-Christ, je réponds que cela s'opère par la consécration qui se fait par la parole de Jésus-Christ. 3° On prouve cette même vérité par ce que peut une plus grande puissance; le Verbe de Dieu fait et peut en effet faire des choses bien plus grandes que de transformer le pain au corps de Jésus-Christ. C'est ce que prouve tout ce qui se lit depuis ces mots : « Au commencement étoit le Verbe; » jusqu'à ces autres : « Et tout a été fait par lui. » Saint Ambroise dit : « On lit de toutes les œuvres du monde : Il a dit, et tout a été fait, etc... » La parole qui peut faire de rien ce qui n'existoit pas, ne peut-elle donc pas changer ce qui existe en ce qui n'étoit pas? Ne faut-il pas autant de puissance pour donner aux choses de nouvelles natures que pour changer celles qui existent? Et ainsi, ce qui, avant la consécration, étoit du pain, est devenu le

---

florum per secreta naturæ, mutatur in favum. Similiter in nobisipsis panem, quem manducamus quotidie, per naturam mutetur in carnem. Ergo multo magis virtus verbi Dei mutare potest panem in substantiam corporis sui. Item, gratia hominis mutat unam substantiam in alteram. Hinc Moyses per gratiam specialem mutavit virgam in serpentem, et aquam in sanguinem, ergo multo magis virtus verbi Dei potest mutare panem in corpus suum, et vinum in sanguinem. Ambrosius : « Virgam tenuit Moyses, et projecit in terram, et facta est serpens, et sic vides prophetica gratia mutatam esse naturam, et majoris esse potentiæ gratiam, quam naturam. Quod si tantum valuit benedictio humana ut naturam converteret, quid dicemus de ipsa consecratione divina, ubi ipsa verba Salvatoris operantur ? Si ergo quæris, quomodo potest quod panis est fieri corpus Christi; Respondeo, consecratione, quæ fit Christi sermone. » Tertio probatur idem a majori, quia verbum Dei multo facit majora, et facere potest, quam quod panem in corpus Christi mutet. Unde in principio erat Verbum (usque omnia per ipsum facta sunt.) Ambrosius : « De totius mundi operibus legitur, quod ipse dixit, et facta sunt, » etc. Sermo ergo qui potest facere ex nihilo quod non erat, non potest ea quæ sunt mutare in id quod non erat. Non enim minus est dare rebus novas quam mutare naturas, et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi factum est post consecrationem, quia fermo mutat

Digitized by Microsoft

corps de Jésus-Christ après, parce que la parole a changé la créature. Par conséquent, lorsqu'une créature irrationnelle et inanimée, à savoir le pain, est changée en une créature meilleure, qui est le corps de Jésus-Christ, Verbe de Dieu; il est étonnant que la vie mauvaise de l'homme pécheur ne puisse être changée en une vie meilleure par de nombreux avertissements, de grands bienfaits, le blâme et les promesses réitérées?

CHAPITRE XII.

Du troisième miracle qui s'opère dans la consécration.

« Venez, mangez, etc... » Argument propre. « Vos œuvres sont admirables, etc... » La troisième merveille, bien plus, le prodige le plus étonnant qui s'accomplisse dans la consécration du sacrement de l'autel, c'est que toute la substance du pain se change au corps de Jésus-Christ, de telle manière toutefois que les accidents du pain, c'est-à-dire la saveur, l'odeur, la couleur, etc..., demeurent. Ce qui entoure le corps de Jésus-Christ est exposé à l'appréciation de nos sens. Il a été déjà prouvé que le pain se change au corps de Jésus-Christ; que les accidents demeurent exposés à l'appréciation des sens de l'homme, c'est une chose évidente. Un tel changement est surnaturel, on l'appelle proprement conversion ou transsubstantiation; car on ne trouve rien dans la nature qui puisse lui être comparé. On peut cependant démontrer la possibilité de cette conversion dans le sacrement de l'Eucharistie, par une triple similitude de comparaison. La première similitude par laquelle on établit que la substance du pain se convertit au corps de Jésus-Christ, de telle sorte que les accidents restent, se tire de la grace accordée aux prophètes. A cette occasion il est écrit, IV Rois, chap. II : « Elisée jeta du sel dans les eaux amères, et elles devinrent douces. » Quatre choses doivent

---

creaturam. Cum itaque irrationalis creatura et inanimata, scilicet panis mutatur in melius, scilicet in corpus Christi verbi Dei, mirum quod peccator homo nec multis verbis, nec beneficiis, nec comminatione, nec promissione converti potest mala vita in bonam.

CAPUT XII.

De tertia mirabili quod fit in consecratione.

« Venite, comedite, » etc. Thema proprium. « Mirabilia opera tua, » etc. Tertium mirabile, imo mirabilissimum signum in consecratione Sacramenti altaris est, quod mutatur in corpus Christi tota substantia panis, sic tamen quod manent panis accidentia, id est color, sapor, et hujusmodi. Christi corpus, circumstantia et nostris sensibus objecta. Quod enim in consecratione mutatur panis in corpus Christi, jam probatum est, et quod manent humanis sensibus accidentia, patet. Talis mutatio est supernaturalis, et dicitur proprie conversio, sive transsubstantiatio, quia similis ei per omnia non invenitur in natura. Quod tamen ita fieri possit in hoc sacramento, triplici potest ostendi similitudine. Prima similitudo quod substantia panis possit mutari, ita quod accidentia maneant, sumitur de gratia prophetali. Hinc est quod, IV. *Reg.*, II : « Elisæus misit sal in aquas

Digitized by Microsoft®

être considérées concernant cette conversion ; on doit considérer le contenant, le contenu, celui qui opère et l'œuvre opérée. Le contenant, c'est cette apparence ou éclat extérieur ; le contenu, c'est l'amertume intérieure qui passe et se change en la quatrième, à savoir l'œuvre opérée, c'est-à-dire la douceur, et cela se fait par la troisième, à savoir celui qui opère, c'est-à-dire par la grace dont jouit le prophète. Il en est en quelque sorte de même dans le changement du pain au corps de Jésus-Christ. La première chose, à savoir le contenant, c'est-à-dire l'apparence extérieure du pain demeure. La seconde, à savoir le contenu, c'est-à-dire la substance du pain se change en la quatrième, qui est le corps de Jésus-Christ, et cela s'opère par la troisième, ou celle qui opère, c'est-à-dire par le Verbe de Dieu. La seconde similitude qui sert à établir la possibilité de cette conversion, se tire de la conversion spirituelle dont il est parlé au premier livre des Rois, chap. X, où Samuel dit à Saül, qui est la personnification du pécheur : « L'esprit se répandra sur vous, et vous serez changé en un autre homme. » On peut faire sur cette conversion ou changement les quatre mêmes considérations qui ont été déjà faites, savoir, que l'on peut considérer le contenant, le contenu, celui qui opère et la chose opérée. Dans l'état de péché, en effet, notre homme extérieur est sain et beau ; mais notre homme intérieur est plein d'amertume ; il est infecté du venin du péché, il est malade. Pendant que l'esprit de Dieu le change, l'apparence extérieure du corps demeure la même, mais l'amertume et la langueur intérieure du péché se changent en la douceur et en la santé de la grace.

La première, à savoir l'apparence extérieure du corps demeure ; la seconde, à savoir l'amertume intérieure du péché se change en la quatrième, qui est la douceur de la grace ; et ceci s'opère par la troisième, à savoir par l'esprit de Dieu ; il se fait la même chose dans la

---

amaras, et conversæ sunt in dulces : » in qua conversione quatuor consideranda sunt, scilicet continens et contentum, operans et operatum. Continens est illa species, sive claritas exterior ; contentum amaritudo interior, quæ transit atque mutatur in quartum, scilicet operatum, id est in dulcedinem, et hoc per tertium, scilicet operans, id est per gratiam prophetalem. Sic est quodammodo in mutatione panis in corpus Christi. Primum, scilicet continens, id est species panis exterior manet. Secundum, scilicet contentum, id est substantia panis mutatur in quartum, scilicet in corpus Christi, et hoc per tertium, scilicet operans, id est per verbum Dei. Secunda similitudo ejusdem sumitur a conversione spirituali, de qua I. *Reg.*, X : dicit Samuel ad Saul, qui significat peccatorem. « Insiliet in te spiritus Domini, et mutaberis in virum alium, » in qua conversione, sive mutatione quatuor jam supra dicta consideranda sunt, scilicet continens et contentum, operans et operatum. In statu enim peccati noster homo exterior pulcher et sanus : sed homo interior amaritudine et peccati veneno plenus est et ægrotus. Hic dum per spiritum Dei convertitur, specie corporis manente exterior ; amaritudo, et languor peccati interior in dulcedinem et sanitatem gratiæ commutatur. Primum, scilicet species corporis exterior manet : secundum, scilicet amaritudo peccati interior transit in quartum, scilicet dulcedinem gratiæ, et hoc per tertium, scilicet per spiritum Dei, et sic fit, ut dictum est,

Digitized by Microsoft ®

consécration du corps du Seigneur, comme nous l'avons dit précédemment. Eugène écrit à une personne récemment convertie : « Qu'ils sont grands, qu'ils sont dignes d'être célébrés les bienfaits opérés par la force de la bonté divine; vous ne devez tenir ni pour nouveau ni pour impossible que les choses terrestres se changent en la substance de Jésus-Christ; interrogez-vous vous-même, vous qui, après avoir déposé votre ignominie passée, vous êtes tout-à-coup revêtu d'une bonté nouvelle; vous ne vous êtes rien ajouté extérieurement, et tout votre intérieur a été changé. »

La troisième similitude qui sert à établir la possibilité de cette transsubstantiation, se tire des changements qui s'opèrent dans la nature. Nous voyons, en effet, que les œufs placés sous un oiseau, sous une poule ou sous une colombe, se changent, par la puissance de la nature, en chair, se changent même, ce qui est plus extraordinaire, en un petit oiseau vivant. On peut pareillement trouver dans le changement qui s'opère ici les quatre choses dont nous avons parlé. Là, en effet, se trouvent le contenant, c'est la coquille, qui est comme l'apparence extérieure de l'œuf; le contenu, à savoir le jaune de l'œuf, qui est comme la substance intérieure de l'œuf; celui qui opère, à savoir la nature, et l'œuvre accomplie, à savoir la chair du petit poulet. La première, à savoir la coquille, qui est l'apparence extérieure, demeure; la seconde, le jaune d'œuf, ou la substance intérieure, passe et se change en la quatrième, le corps vivant du poulet; et cela s'opère par la troisième, savoir la nature qui opère. La similitude est ici admirable, parce que la chose extérieure paroît pendant quelques jours entière, comme si ce qui n'est pas un œuf, mais le corps vivant d'un poulet, voilé sous une coquille, étoit véritablement un œuf. Comme donc ici la colombe opère par la nature, de même dans le sacrement de l'autel le Saint-Esprit opère par sa toute-puissance. Donc, si vous placez un, ou deux, ou plusieurs œufs sous ces

---

in consecratione corporis Christi. Eugenius ad quemdam conversum : « Quanta, et quam celebranda beneficia vis divinæ bonitatis operatur, et quod non tibi novum et impossibile esse debeat, quod in Christi substantiam terrena convertuntur, teipsum interroga, qui præterita vilitate deposita, subito novam indutus es bonitatem, in exteriori nihil additum, totum est in interiori mutatum. » Tertia similitudo ejusdem sumitur de mutatione naturali. Videmus enim quod ova ponuntur sub ave, ut sub gallina, sub columba, et per naturam mutantur in carnem, imo in aviculam vivam. In hac mutatione similiter illa quatuor, quæ jam dicta sunt, possunt inveniri. Ibi enim est continens, scilicet testa, quasi species ovi exterior, et contentum, scilicet vitellum quasi substantia ovi interior, et operans, scilicet natura, et operatum, scilicet caro pulli. Primum, scilicet testa species exterior manet, secundum vitellum, sive substantia interior transit et mutatur in quartum, scilicet in corpus pulli vivi, et hoc per tertium, scilicet operantem naturam. Et mira similitudo, quia diebus aliquibus integra exterius videtur, quasi adhuc sit ovum, quod non est ovum, sed vivi pulli integrum corpus testa velatum. Sicut ergo in hac re columba per naturam, sic in Sacramento altaris spiritus, scilicet per suam omnipotentem virtutem. Si ergo sub

Digitized by Microsoft®

oiseaux; il les change, aidé de la nature, intérieurement en chair, et la coquille extérieure demeure; le Saint-Esprit, par sa puissance, change intérieurement d'une manière subite et bien plus parfaite au corps de Jésus-Christ, une ou plusieurs hosties de pain, bien qu'elles conservent l'apparence de ce même pain : remarquez que le verset où il est parlé du corps de Jésus-Christ ne dit pas de la substance du pain, qu'elle est la matière du corps de Jésus-Christ, mais que le pain se change au corps de Jésus-Christ. Le corps qui se trouve ici sous le pain est le corps né de la Vierge. Le premier vient d'un changement opéré dans le pain, mais le second est matériel. On peut ici faire cette observation morale : Quand la créature irrationnelle, à savoir le pain, est changé en quelque chose de plus parfait par le Verbe de Dieu et de son esprit, combien est grande la dureté du pécheur que ne peuvent convertir ni plusieurs paroles, ni les œuvres du Saint-Esprit. On lit dans Jérémie, chap. V : « Ils ont rendu leurs fronts plus durs que le rocher, et ils n'ont point voulu revenir à vous. » Cet endurcissement, c'est l'impénitence finale qui procède d'une triple cause. La première, c'est une longue habitude de pécher. La seconde, c'est l'incrédulité sur la justice de Dieu. La troisième, la séduction de l'ennemi. Il est écrit de la première au livre de la Sagesse, ch. XIV : « Cette coutume mauvaise s'étant de plus en plus autorisée, l'erreur fut observée comme une loi. » On lit dans Jérémie, chap. XIII : « Si un Ethiopien peut changer sa peau, ou le léopard la variété de ses couleurs, vous pourrez aussi faire le bien, vous qui n'avez appris qu'à faire le mal. » Le commentaire ajoute : « L'habitude de pécher devient en quelque sorte nature. Mais ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu; il peut se faire que l'Ethiopien ne le soit plus, comme, que le léopard cesse de l'être, à savoir que les vieux pécheurs paroissent changer par eux-mêmes leur nature; mais c'est Dieu qui

---

ave ponis unum, vel duo, vel plura ova, vertit ea per naturam interius in carne testa manente exterius, quanto magis unam hostiam panis, vel plures in altari manente specie panis exterius, Spiritus sanctus ea repente interius in corpus Christi sua virtute convertit : Nota versus de corpore Christi, de hoc quod dicit de substantia panis, non quod sit materia corporis Christi, sed quod panis convertitur in corpus Christi. Corpus de pane, corpus de Virgine natum. Primum conversum, sed materiale secundum. Hic moraliter notandum est, cum irrationalis creatura, scilicet panis, per verbum Dei spiritus ejus in melius convertitur, quanta sit peccatoris duritia, qui multis verbis, et Spiritus sancti operationibus ad conversionem non perducitur: *Hieremiæ,* V : « Induraverunt facies suas supra petram, et noluerunt reverti. » Hæc induratio finalis impœnitentia est, cujus triplex est causa. Prima, longa consuetudo peccandi. Secunda, incredulitas de justitia Dei. Tertia, seductio inimici. De primo *Sapientiæ,* XIV : « Invalescente iniqua consuetudine error tanquam lex custoditus est. » *Hieremiæ,* XIII : « Si potest Æthiops mutare pellem suam, aut pardus varietates suas, et vos potestis bene agere cum didiceritis malum. » Glossa : « Consuetudo peccandi quodammodo in naturam transit. » Sed quod hominibus impossibile est, Deo possibile est, ut non Æthiops, vel pardus, longævi scilicet peccatores suam naturam per se mutare videantur, sed Deus qui in illis operatur. Augustinus : « Vocabas

Digitized by Microsoft ®

produit en eux ce résultat. » Saint Augustin dit : « Vous m'appeliez, Seigneur, et je soupirois ; mais j'étois lié, ce n'étoit pas par un fer étranger, mais bien par ma propre volonté. L'ennemi s'étoit emparé de ma volonté, il en avoit fait une chaîne, et il m'en avoit enlacé ; car la passion mauvaise est le fruit d'une volonté perverse, et pendant qu'on est asservi à cette passion mauvaise, on contracte l'habitude, et tant qu'on ne résiste pas à l'habitude, elle devient une nécessité. »

Il est dit de la seconde, dans Sophonie, chap. I : « Et je visiterai dans ma colère ceux qui se sont enfoncés dans leurs ordures ; qui disent dans leurs cœurs, le Seigneur ne fera ni bien, ni mal, » le Commentaire ajoute : « Ils anéantissent la providence du Seigneur, pensant qu'il ne peut pas récompenser les bons de leurs bonnes œuvres, et punir les méchants du mal qu'ils ont fait, mais que tout est régi par le hasard. » On lit, Psaume XIII : « L'insensé a dit dans son cœur, il n'y a pas de Dieu, de juste juge, qui juge les péchés; » ce qui fait que le Psalmiste ajoute immédiatement : « Ils se sont corrompus et sont devenus abominables dans toutes leurs affections et leurs désirs déréglés.

Il est écrit de la troisième dans Osée, chap. V : « Ils ne permettront pas à leurs pensées de se reporter vers le Seigneur, parce que l'esprit de fornication est au milieu d'eux, et qu'ils n'ont pas connu le Seigneur; » c'est comme si le Prophète disoit : Le méchant esprit les assiége, les aveugle, pour les empêcher de connoître le Seigneur, il les séduit par des promesses fallacieuses, ce qui fait que leur conversion est impossible. On lit, Ecclésiastique, ch. XXIX : « L'engagement à répondre mal à propos en a perdu plusieurs. » Il est écrit Gen., chap. XXXIV : « Dina étant sortie pour voir les femmes du pays, Sichem, prince de ce pays, la vit, » c'est-à-dire le démon, il l'aima, l'enlèva, dormit avec elle et la viola, et son ame demeura attachée à Dina

---

me Domine, et suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea propria voluntate. Velle enim meum tenebat inimicus, et inde catenam fecerat et constrinxerat me, quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. » De secundo, *Sophon.*, I : « Visitabo super viros defixos in fœcibus suis, qui dicunt in cordibus suis, non faciet bene Domiuus, et non facietmale.» Glossa : « Tollunt Domini providentiam putantes quod nec bonis bona, nec malis mala possit reddere, sed omnia casu regantur. » *Psalm.* XIII : « Dixit insipiens in corde suo, non est Deus, justus judex, qui judicat peccata. » Unde sequitur : « Corrupti et abominabiles facti sunt in iniquitatibus suis. » De tertio, *Osee,* V : « Non dabunt cogitationes suas ut revertantur ad Dominum, quia spiritus fornicationis in medio eorum, et Dominum non cognoverunt ? » quasi diceret, quia spiritus malignus obsedit eos et excæcat, ut Dominum non agnoscant, et promissionibus falsis seducit, ideo converti non possunt. *Eccles.*, XXIX : « Repromissio nequissima plurimos perdit.» *Gen.*, XXXIV : « Egressa Dina ut videret mulieres regionis illius. Et vidit eam Sichem, princeps terræ, » id est diabolus, « adamavit, rapuit, dormivit cum ea, et conglutinata est anima ejus cum ea, tris-

Digitized by Microsoft®

par les liens d'une passion violente, et la voyant triste, il tâcha de la gagner par ses caresses; il lui promit les prospérités du monde, des fautes légères, une longue vie, mais ce n'étoit là que mensonge. Michée dit au troisième livre des Rois, chap. XXII : « Mais l'esprit malin étant sorti, il dit : Je tromperai Achab; j'irai, et je serai un esprit de mensonge dans la bouche de tous ses Prophètes; » ses Prophètes lui disoient : « Montez dans Ramoth-Galaad, et allez, vous serez heureux, le Seigneur livrera vos ennemis en vos mains, » et c'est en en quoi il le trompa : « Car étant parti pour livrer bataille, quelqu'un ayant lancé une flèche sans viser, cette même flèche l'atteignit entre le poumon et l'estomac et le blessa grièvement, et il mourut le même soir. »

CHAPITRE XIII.

Des trois merveilles que l'on doit considérer dans la possession du corps de Jésus-Christ.

« Venez, mangez. Vos œuvres sont admirables, etc. » Nous allons ici parler des trois merveilles qui s'opèrent par la puissance et la perfection de la consécration, qui s'observent dans la possession de ce même corps, et que nous possédons encore après la consécration. La première merveille qui s'opère dans la possession du corps du Seigneur, c'est qu'une chose aussi grande que l'est le corps du Seigneur, soit contenue sous l'apparence d'un si petit pain; on donne de cela trois raisons. La première raison, c'est la manifestation de la grandeur de la sagesse de l'auteur d'une chose si merveilleuse, à savoir de l'Esprit saint. Nous voyons en effet que plus les artistes sont habiles dans l'art de sculpter, plus les images qu'ils sculptent sont petites et

---

temque blanditiis delinivit, » qui mundi prospera, peccata levia, longam vitam false promittit. III *Reg.*, XXII, dicit Michæas : « Egressus spiritus, ait, ego decipiam Achab. Egrediar, et ero spiritus mendax in ore omnium Prophetarum ejus, qui dicebant regi : Ascende in Ramoth Galaad, et vade prospere, et tradet Dominus inimicos tuos in manus tuas, et in hoc est deceptus. Ingressus enim prælium, quidam percussit eum casu sagitta inter pulmonem et stomachum, et graviter vulneratus, mortuus est vesperi. »

CAPUT XIII.

De tribus mirabilibus, quæ considerantur in corporis possessione.

« Venite, comedite. Mirabilia opera tua, » etc. Hic dicendum est de tribus mirabilibus, quæ fiunt virtute et perfectione consecrationis, et attenduntur in ejusdem possessione, et post consecrationem adhuc nobiscum habemus. Primum mirabile signum, quod in possessione dominici corporis magna res, scilicet corpus Domini, continetur sub tam parva specie panis, cujus assignatur triplex ratio. Prima ratio est demonstratio magnitudinis sapientiæ artificis tantæ rei, scilicet Spiritus sancti. Videmus enim quod artifices, quanto sunt in arte sculpendi peritiores, tanto sculpunt

Digitized by Microsoft ®

délicates. Ce qui fait que si l'on présente aux artistes une pierre précieuse, ou un morceau de métal fort petit, et qu'on les prie d'y faire une fort petite figure, l'artiste moins habile répondra, qu'il ne lui est pas possible de la faire, pendant qu'un artiste fort habile l'y fera facilement. Ainsi pour prouver la sagesse du Saint-Esprit, il lui est facile de faire que le corps de Jésus-Christ tout entier réside sous la plus petite espèce de pain. C'est pour cela qu'il est écrit au livre de la Sagesse, ch. VII : « Il est dit de l'Esprit saint qu'il est subtile. » Il n'est pas possible en effet de placer sur l'autel une parcelle de pain si petite, qu'il ne sache et qu'il ne puisse la convertir au vrai corps de Jésus-Christ. Saint Damascène expliquant ces paroles : « Comment cela se fera-t-il, dit la Vierge, parce que je ne connois aucun homme, l'ange lui répondit : l'Esprit saint viendra en vous, etc... » dit : « Et vous, vous demandez comment le pain se change au corps de Jésus-Christ ; et moi je vous dis : Le Saint-Esprit viendra, et il opérera lui-même ce prodige qui surpasse à la fois et la nature et l'intelligence. »

La seconde raison pour laquelle il en est ainsi, c'est la parité qui existe entre la puissance de Jésus-Christ et celle de Dieu. Tout ce que peut en effet par nature le Fils de Dieu, le Fils de l'homme le peut pareillement en vertu de l'unité de personne. On lit dans saint Matthieu, ch. ult. : « Tout pouvoir m'a été donné, etc. » Saint Ambroise expliquant ces paroles : « Celui-ci sera grand, et il sera appelé le Fils du Très-Haut, » s'exprime ainsi : « C'est pourquoi il sera grand non pas parce qu'il ne l'aura pas été avant l'enfantement de la Vierge ; mais il le sera, parce qu'il recevra dans le temps la puissance qu'il avoit naturellement avant le temps comme Fils de Dieu ; parce que comme le Fils de Dieu et le Fils de l'homme seront confondus dans une seule personne ; de même il n'y aura qu'une seule et même puissance du Fils de Dieu et de l'homme : mais le Verbe Fils de Dieu a reçu du Père la puissance de

---

imagines subtiliores. Unde si artificibus ostenditur gemma vel metalli materia valde parva, et rogetur in ea imago fieri subtilissima, minus subtilis artifex respondebit, quod eam facere non possit, quod maxime subtilis in arte facile facit. Sic ad demonstrandam sapientiam Spiritus sancti, sub minima specie sacramenti facile esse, facit totum corpus Christi. Hinc *Sap.*, VII : « Spiritus sanctus dicitur esse subtilis. » Non enim potest ei tam subtilem partem panis proponere in altari, quin sciat et possit eam in verum corpus Christi convertere. Damascenus : « Quomodo fiet hoc, ait Virgo, quoniam virum non cognosco. Respondit : Spiritus sanctus superveniet in te, etc., et tu quæris, quomodo panis fiat corpus Christi ? Et ego dico tibi, Spiritus sanctus superveniet, et ipse faciet hæc, quæ super naturam sunt et super intelligentiam. » Secunda ratio ad idem est similitudo potentiæ Christi cum potentia Dei. Quicquid enim potest Dei Filius per naturam, hoc potest Filius hominis propter personæ unitatem. *Matth.*, ult. : « Data est mihi omnis potestas, » etc. Ambrosius super illud : « Hic erit magnus, et Filius Altissimi vocabitur. Non ideo erit magnus, quod ante partum Virginis magnus non fuerit, sed quia potentiam, quam Dei Filius ante tempora naturaliter habuit, hic erit ex tempore accepturus, quia sicut in unam personam, ita in unam potentiam conveniunt Dei Filius et hominis ; sed Dei Filius verbum, Patris illam habuit potentiam, quod minima parte corporis, opere

Digitized by Microsoft®

se revêtir et de s'enfermer sous cette partie infiniment petite du corps de la Vierge qui en fut séparé par la puissance du Saint-Esprit; comme le prouvent ces paroles : « Et le Verbe s'est fait chair. » Donc le Christ-homme a reçu un semblable pouvoir, à savoir le pouvoir de renfermer son corps sous la plus petite espèce de pain. On lit, Psaume XCVIII : « Le Seigneur est grand dans Sion. » Sion s'interprète d'un miroir, comme le disent Papias et saint Augustin. Il n'y a pas de doute qu'une image ne soit aussi fidèlement et aussi intégralement reproduite par un petit que par un grand miroir. On dit donc, *le Seigneur est grand dans Sion ;* c'est-à-dire dans un miroir, parce que c'est avec justesse que l'on croit que le vrai corps de Jésus-Christ est aussi intégralement sous la plus petite espèce du pain que sous la plus grande.

La troisième raison pour laquelle il en est ainsi; c'est qu'il y a ici une cause suffisante d'atteindre la fin du sacrement. La fin du sacrement, c'est de nourrir spirituellement l'ame fidèle, de la fortifier dans le bien, et de la prémunir contre le mal. Le corps de Jésus-Christ est la cause efficiente qui doit produire cet effet; et il peut tout aussi bien le produire sous une petite espèce de pain que sous une grande, parce qu'il est aussi bien uni à Dieu sous l'une que sous l'autre, et que c'est de lui que découle toute la force du sacrement. Quelque petite en effet que soit l'espèce du pain, le corps de Jésus-Christ y est tout entier par conversion, son sang par connexion, son ame par conjonction, et sa divinité tout entière par union; ce qui fait qu'il a tout ce qu'il faut pour nourrir spirituellement, et pour conforter l'ame. On lit dans l'Exode, chap. XVI : « Celui qui avoit moins recueilli de manne en trouve autant que celui qui en avoit plus recueilli. » Saint Hilaire dit : « Là où se trouve une partie du corps, c'est-à-dire la plus petite partie du sacrement; là est le corps tout entier. » Il y a pour le corps du Seigneur la même raison que pour la manne, qui le précéda et qui en

---

Spiritus sancti de virtute separata se vestivit, et illi se inclusit, secundum illud : « Verbum caro factum est. » Ergo similem potestatem dedit homini Christo, scilicet ut possit facere corpus suum esse sub minima panis specie. *Psalm.* XCVIII : « Dominus in Sion magnus. » Sion interpretatur speculum, ut dicit Papias et Augustinus. Et dubium non est, quod magna imago tam expresse, tam integre apparet in parvo speculo, sicut in magno. Magnus ergo Dominus in Sion, id est in speculo, esse dicitur, quia verum corpus Christi tam integraliter esse sub parva specie panis sicut sub magna recte creditur. Tertia ratio ad idem, est sufficiens causa ad finem sacramenti. Finis sacramenti est animam fidelem spiritualiter cibare, et contra malum et ad bonum confortare. Causa hujus efficiens est corpus Christi, et id potest tam plene esse sub specie panis parva, sicut sub magna, quia sub utraque æqualiter unitum est Deo, ex quo fluit omnis virtus in sacramento. Quantacumque enim parva sit species illa panis, ibi est totum corpus Christi per conversionem, sanguis per connexionem, anima per conjunctionem et divinitas integra per unionem : unde certum est, quod habet plenam rationem cibandi spiritualiter et confortandi animam. *Exod.*, XVI : « Qui minus collegerat non reperit minus de manna, quam qui plus collegerat. » Hilarius : « Ubi pars corporis, id est minima pars sacramenti, ibi est et totum corpus. » Eadem enim ratio est in corpore Domini, quæ in manna, quod in ejus figura

Digitized by Microsoft ®

étoit la figure, et de laquelle il est dit : « Celui qui en recueille plus, n'en a pas davantage, et celui qui en avoit moins préparé en a autant. » Ce n'est pas la quantité visible qu'en ceci il faut apprécier, mais bien la vertu spirituelle; ce qui fait que celui qui consacre beaucoup de pains ou qui en consacre un grand ne reçoit rien de plus que le vrai corps de Jésus-Christ pour son salut.

Le second prodige qu'il faut ici considérer, c'est que le seul et même corps se trouve en plusieurs lieux à la fois; et ceci se prouve de trois manières. 1° On le prouve par les paroles suivantes du prophète Malachie, chap. I, adressées aux Juifs : « Mon affection n'est point en vous, dit le Seigneur, je ne recevrai point de présents de votre main. Car depuis l'Orient jusqu'à l'Occident, mon nom est grand parmi les nations, et l'on me sacrifie en tous lieux, et l'on offre à mon nom une oblation toute pure. » Il exprime ici plusieurs lieux et il ne parle que d'une seule oblation pure, son Fils. On lit dans l'Exode, chap. XX : « Partout où l'on conservera le souvenir de mon nom, je viendrai vers vous, et je vous bénirai. » Le souvenir du nom du Seigneur, c'est le sacrifice de l'autel, à savoir le corps de Jésus-Christ, qu'il a ordonné de consacrer en mémoire de lui; ceci se fait dans un grand nombre d'endroits, et dans cette consécration vient un seul Seigneur pour nous bénir.

2° Ceci se prouve par une raison péremptoire; c'est que le Fils de l'homme participe à la puissance du Fils de Dieu en vertu de l'union de personne. Saint Ambroise dit : « Comme le Fils de Dieu et le Fils de l'homme n'ont qu'une personnalité, ils n'ont de même qu'une seule et même puissance. » Ce qui fait que comme le Fils de Dieu est par essence en toutes choses, il a pareillement été donné au Fils de l'homme que son corps pût être en plusieurs lieux sous le sacrement. Saint Augustin dit : « On doit entendre que le corps de Jésus-Christ

---

præcessit, de quo dicitur : Qui plus collegit, non habet amplius, neque qui minus paraverat, habuit minus. Non enim æstimanda est quantitas in hoc visibilis, sed virtus spiritualis : unde qui multum vel magnum panem consecrat, non habet amplius quam verum corpus Christi ad salutem suam. Secundum signum mirabile est quod unum et idem corpus est in pluribus locis, in pluribus hostiis, in pluribus portionibus; et hoc probatur tribus modis. Primo, per prophetam Malach., I, ad Judæos : « Non est mihi voluntas in vobis, ait Dominus, et munus non suscipiam de manu vestra. Ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum nomen meum in gentibus, et in omni loco sanctificatur, et offertur nomini meo oblatio munda. » Ecce loca plurima exprimit, et unam oblationem mundam fidelium dicit. *Exod.*, XX : « In omni loco, in quo fuerit memoria nominis mei, veniam ad te, et benedicam tibi. » Memoria nominis Domini, sacrificium est altaris, scilicet corpus Christi, quod fieri jussit in commemorationem ejus, hoc fit in multis locis et in hoc venit unus Dominus ad benedicendum nobis. Secundo, probatur hoc per manifestam rationem, quæ est, quod filius hominis participat potentiam Filii Dei propter personæ unitatem. Ambrosius : « Sicut in unam personam, ita in unam potentiam conveniunt Dei et hominis Filius. » Unde sicut Dei Filius est essentialiter in omnibus rebus; ita dedit filio hominis, ut corpus ejus sacramentaliter esse possit in pluribus lo-

Digitized by Microsoft®

est dans un seul lieu; c'est-à-dire qu'il est au ciel, où il est monté à la droite du Père; c'est-à-dire qu'il y est sous la forme humaine et visible. Sa vérité toutefois, c'est-à-dire sa divinité est partout. Quant à sa vérité, c'est-à-dire son véritable corps, il est sacramentellement sur tout autel où se célèbre le sacrifice. » Innocent III dit : « La profondeur des conseils célestes a fait que, comme les trois personnes, à savoir le Père, le Fils, et le Saint-Esprit, ne font qu'un par l'essence, de même il a été statué que trois substances fussent confondues en unité de personne, à savoir la divinité de Jésus-Christ, son corps et son ame. » Par conséquent, comme Jésus-Christ existoit de trois manières dans les créatures en tant que Dieu, à savoir qu'il existoit en toutes choses par essence, dans les seuls justes par la grace, et dans l'homme dont il s'est revêtu par union, il a voulu exister lui-même selon la nature humaine de trois manières. Dans le ciel d'une manière locale, dans la parole ou verbe personnellement, et sur l'autel sacramentellement. D'où il suit que, comme il est par essence en toutes choses selon la divinité, de même il est sacramentellement tout entier en plusieurs lieux selon l'humanité.

3° On prouve la même vérité par une similitude visible, et qui se produit pour tous devant un miroir. Car si vous placez plusieurs miroirs en face de vous, votre visage sera intégralement et également reproduit dans tous les miroirs ; et si vous brisez un de vos miroirs en plusieurs petits morceaux, chacun de ces morceaux reproduira pareillement d'une manière adæquate votre figure. Et, bien que le miroir soit brisé en plusieurs morceaux, votre figure demeure pourtant une dans chacun de ces morceaux, et elle n'est pas changée. Il en est absolument de même dans le sacrement de Jésus-Christ, que l'on appelle le miroir et l'image de sa bonté. Par conséquent si le miroir, c'est-à-dire la forme du pain est divisée en plusieurs parties, dans cha-

---

cis. Augustinus : « Intelligendum est corpus Christi esse in uno loco, id est in cœlo, ubi ascendit ad dexteram Patris, id est, visibiliter in forma humana. Veritas tamen ejus, id est, divinitas, ubique est. Veritas tamen ejus, id est verum corpus, in omni altari sacramentaliter est ubi celebratur. » Innocentius III : « Disposuit cœlestis altitudo consilii, sicut tres personæ sunt in unitate essentiæ, scilicet Pater et Filius et Spiritus sanctus, ita tres essent substantiæ in unitate personæ, scilicet divinitas Christi, corpus et anima. Cum ergo Christus secundum naturam divinam tribus modis existeret in rebus, scilicet in omnibus per essentiam, in solis justis per gratiam, in homine assumpto per unionem, voluit ut idem ipse secundum humanam naturam etiam tribus modis existeret. In cœlo localiter ; in verbo personaliter ; in altari sacramentaliter. » Unde sicut secundum divinitatem essentialiter est in omnibus rebus, ita secundum humanitatem sacramentaliter totus est in pluribus locis. Tertio, probatur idem per visibilem similitudinem, quæ cunctis in speculo declaratur. Nam si faciei tuæ plura proponas specula, in omnibus æqualiter et integraliter una apparebit facies, et si unum speculum in plura frusta etiam parva confringas, perfecta tua facies in singulis erit. Et licet speculum infringatur in plura, facies tua tamen manet in omnibus una, nec mutatur. Sic est revera in sacramento Christi, quod speculum dicitur, et imago bonitatis illius. Si ergo speculum, id est forma pa-

Digitized by Microsoft ®

cune de ces parties la forme se trouvera unie à Dieu, c'est-à-dire que là se trouvera le véritable corps de Jésus-Christ. Saint Jérôme dit : « Chacun des fidèles reçoit Jésus-Christ tout entier, et il se trouve tout entier dans chaque partie; il ne reçoit aucun amoindrissement de la réception de chacun, mais il se donne tout entier à chaque individu. »

Le troisième prodige qui doit en ce point fixer notre attention, c'est que le corps du Seigneur, bien qu'il soit en plusieurs lieux, dans plusieurs hosties ou parties d'hosties à la fois, n'est nullement divisé par parties, mais demeure tout entier et parfaitement uni en lui-même. On lit, I Cor., chap. I : « Le Christ est divisé, » ce qui est absolument comme s'il disoit, le Christ n'est pas divisé; car bien qu'il soit localement dans le ciel, spirituellement dans le cœur du juste, en plusieurs lieux sacramentellement, il ne forme cependant qu'un en lui-même; et la raison de ce prodige, c'est l'union ineffable de l'homme et de Dieu, de la chair et du Verbe. Il suit de là que, comme le Verbe de Dieu est partout, et qu'il remplit et le ciel et le monde tout entier, tout en restant un, il a accordé la même faculté au corps qu'il a pris de la Vierge, et il l'a donné aux apôtres. La divinité qui est en effet partout, remplit tout, elle fait de tout une seule chose, et elle fait que comme elle n'est qu'un, de même la vérité du corps de Jésus-Christ ne soit en réalité qu'un seul corps. Saint Augustin dit : « Quand nous mangeons Jésus-Christ nous ne le divisons pas, mais il arrive dans le sacrement, que chacun le reçoit véritablement tout entier. » Chacun reçoit sa part dans le sacrement, et il demeure tout entier en lui-même. Il demeure tout entier dans le ciel, et il demeure tout entier dans votre cœur. Il étoit tout entier dans le Père quand il vint dans la Vierge, il la remplit de lui-même, et il ne quitta pas le ciel. Il se fit chair pour que les hommes le mangeassent, et il demeuroit tout entier dans le Père, pour rassasier les anges. Nous devons donc de-

---

nis in partes plures dividatur, in singulis erit unita Deo, id est verum corpus Christi. Hieronymus : « Singuli fidelium accipiunt Christum totum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se præbet in singulis. » Tertium mirabile est, quod corpus Domini, licet sit in pluribus locis, vel hostiis, aut portionibus, tamen per partes non est divisum, sed manet in se integrum et conjunctum. I *Cor.*, I : « Divisus est Christus? » quasi diceret, non est divisus, quia licet in cœlo sit localiter, in corde justi spiritualiter, in multis locis sacramentaliter; tamen manet in se conjunctus, et est hujus mirabilis rei ratio, ineffabilis unio hominis et Dei, carnis et verbi. Unde sicut verbum Dei ubique est, et totum replet cœlum et mundum, manens indivisum, sic dedit corpori quod assumpsit de Virgine, et dedit Apostolis. Divinitas enim quæ ubique est, replet illud et conjungit, et facit ut sicut ipsa una est, ita veritas corporis Christi unum corpus sit in veritate. Augustinus : « Quando manducamus Christum, partes de illo non facimus, sed in sacramento fit hoc, unusquisque quod accipit. Accipit unusquisque partem suam in sacramento, et manet totus integer in seipso. Manet integer totus in cœlo, manet integer totus in corde tuo. Totus enim erat apud Patrem quando venit in Virginem, implevit illam, non recessit ab illo. Venit in carnem, ut eum homines manducarent, et manebat integer apud

Digitized by Microsoft®

mander au Seigneur dans nos prières que, bien que divisés les uns des autres corporellement, nous soyons toujours spirituellement unis dans la charité, et qu'il nous rassasie dignement par son sacrement dans la vie présente et qu'il nous comble de la plénitude de sa vue avec les anges dans la vie future. Ainsi soit-il.

CHAPITRE XIV.

Des trois merveilles qui s'opèrent dans la perception du corps de Jésus-Christ.

« Venez, mangez, etc... Vos œuvres sont admirables, etc... » Nous allons ici traiter des trois dernières merveilles qu'il faut considérer relativement à la perception du corps de Jésus-Christ. La première merveille, c'est que le corps du Seigneur, quand on le mange, n'en souffre aucun amoindrissement, et cette proposition est contre les hérétiques qui soutiennent que quand même le corps du Seigneur eut été aussi grand qu'une montagne, les clercs l'auroient absorbé tout entier. Le prodige si étonnant de l'inconsumptibilité du corps de Jésus-Christ dans la manducation peut s'interpréter par les trois raisons suivantes. La première de ces raisons, c'est le pouvoir de consacrer tous les jours; car nous pouvons, d'après le précepte de Jésus-Christ, consacrer tous les jours et dans tous les lieux où il y a des fidèles, sous tout autant d'hosties qu'il en faut pour les fidèles, son vrai et unique corps; c'est pourquoi quand nous le mangeons, nous ne pouvons ni le consumer, ni même le diminuer quant à la quantité. Car comme le salut éternel qui est le fruit de la manducation de ce corps est toujours en nous une cause de le manger; comme l'effet qu'il produit en nous subsiste toujours, il doit en être de même du pouvoir de le consacrer; et lorsque nous le mangeons après qu'il a été consacré, nous ne l'amoindrissons nul-

---

Patrem, ut angelos pasceret. Rogandus est ergo Dominus, licet simus corporaliter ab invicem divisi, ut simus semper spiritualiter in charitate conjuncti, et digne nos pascat in præsenti suo sacramento, et plena cum angelis sui visione in futuro. » Amen.

CAPUT XIV.

De tribus mirabilibus, in corporis Christi perceptione.

« Venite, comedite, etc. Mirabilia opera tua, » etc. Hic est dicendum de tribus ultimis considerandis in corporis Christi perceptione. Primum mirabile est, quod corpus Domini dum manducatur, non minuitur. Et hoc est contra hæreticos, qui dicunt : Si corpus Domini omni monte majus esset, jam diu clerici illud consumpsissent. Hujus tam miræ rei, scilicet inconsumptibilitatis corporis Christi in manducatione, triplex est ratio. Prima ratio est quotidiana potestas consecrandi; nam quia omnibus diebus et omnibus fidelium locis, et sub tot hostiis quot sufficiunt fidelibus, verum et unicum corpus Christi ex præcepto ejus consecrare possumus, idcirco dum illud manducamus, consumere vel minuere non valemus. Sicut enim in nobis causa salutis æternæ semper manet effectus illud manducandi, sic et potestas et effectus consecrandi, et cum jam consecra-

Digitized by Microsoft®

lement; parce que ce qui demeure toujours véritablement entier en soi, pour ne pas manquer dans l'Eglise, doit continuellement être conservé sous la forme du pain, et nous conservons le sacrement en le renouvelant et comme en le nourrissant; les pains de propositions sont de ceci une figure admirable. On lit dans l'Exode, chap. XXV : « Placez continuellement sur ma table en ma présence les pains de proposition. » Et comme il est écrit dans le Lévitique, chap. XXIV : « Vous prendrez douze pains et vous les placerez sur ma table, pour qu'ils soient un souvenir de l'oblation du Seigneur; par une alliance éternelle on les changera à chaque sabbat. » Il en est dit autant du feu dans le Lévitique, chap. VI : « Le feu brûlera toujours sur mon autel, le prêtre l'alimentera, et il y mettra du bois chaque matin. » Ce feu brûlera toujours sur l'autel, mais cet autel des Juifs manquera avec les pains, et le feu manquera avec l'autel. Quoi donc? Dieu a-t-il menti! assurément non, mais l'ombre s'évanouit, la vérité persévère dans la synagogue, elle se conserve aussi dans l'Eglise. Car notre prêtre entretient toujours le sacrement par la consécration, et le corps de Jésus-Christ qui dans ce sacrement demeure toujours le même, ne s'épuise jamais par la manducation des fidèles.

La seconde raison de l'*inconsumptibilité* du corps de Jésus-Christ, c'est l'incorruptibilité véritable de ce même corps, qui est ressuscité glorifié, immortel, immuable et impassible, et qui ne peut pas se corrompre. On lit, Psaume XV : « Vous ne laisserez pas votre saint se corrompre. » C'est ce qui fait que quand nous le mangeons, il ne se corrompt pas comme toute autre espèce de nourriture, mais il déverse en nous un aliment spirituel sans se corrompre lui-même. Une figure parfaite de cette incorruptibilité, c'est ce qui se lit au troisième livre des Rois, chap. XVII, où il est parlé de cette petite quantité de farine

---

tum manducamus, nequaquam illud minuimus; quia quod semper in se veraciter integrum perseverat, ne sacramentaliter in Ecclesia possit deficere, semper consecrando in forma panis, quasi sacramentum nutriendo et renovando conservamus; quod pulchre figuratum est in panibus propositionis. *Exod.*, XXV : « Pone super mensam meam panes propositionis in conspectu meo semper. » Et quomodo dicitur *Levit.*, XXIV : « Accipies panes duodecim, et statues eos super mensam meam, ut sint panes in monimentum oblationis Domini. Per singula sabbata mutabuntur fœdere sempiterno. » Similiter de igne dicitur, *Levit.*, VI : « Ignis in altari meo semper ardebit, quem nutriet sacerdos, subjiciens ligna mane per singulos dies. » Ignis iste nunquam deficiet in altari, sed mensa illa Judæorum cum panibus, et ignis cum altari deficit. Quid ergo? mentitus est Deus? Absit, sed umbra deficit, in synagoga veritas manet, nec deficit in Ecclesia. Sacerdos enim noster semper sacramentum altaris consecrando nutrit, et corpus Christi, quod in illo semper idem est, nunquam manducatione fidelium deficit. Secunda ratio est incorruptibilitas vera corporis hujus, quod surrexerit glorificatum, immortale, immutabile et impassibile, nec potest corrumpi. *Psalm.* XV : « Non dabis sanctum tuum videre corruptionem. » Unde cum illud manducamus, non sicut alius cibus corrumpitur, nec mutatur in corpus nostrum, sed influit nobis sine corruptione sui spirituale nutrimentum. Hoc figuratur III *Reg.*, XVII : « Ubi pugillus farinæ non deficit in domo viduæ, per multos dies ci-

Digitized by Microsoft®

qui restoit dans la maison de la veuve, et qui conformément aux paroles d'Elie servit à nourrir pendant longtemps sa famille tout entière. Saint Augustin dit : « Celui qui me mange, dit le Seigneur, vivra pour moi; » car quand on mange ce pain, on mange la vie; on ne lui donne pas la mort en le mangeant, il ne tue pas, mais il vivifie les morts. Il vit quand il est mangé, parce qu'il est ressuscité après avoir été mis à mort. « On le compare encore pour cette raison à la pierre précieuse, de laquelle il s'échappe une vertu ; comme de mettre en fuite les fantômes, de dissiper les tumeurs ou d'opérer d'autres choses de ce genre, sans rien perdre de sa substance. On lit au Deutéronome, chap. XXXII : « Il a établi l'homme pour sucer le miel de la pierre, et tirer l'huile des plus durs rochers. » *Mais Jésus-Christ étoit la pierre.* I Cor., chap. X. Comme donc la pierre précieuse ne souffre aucun amoindrissement tout en répandant sa puissance; de même le corps de Jésus-Christ en nous nourrissant ne perd rien non plus.

La troisième raison de *l'inconsumptibilité* du corps de Jésus-Christ, c'est la cause infinie de nourrir; ceux en effet qui peuvent s'approcher de lui, trouvent de quoi se nourrir, ce qui fait qu'on l'appelle *une fontaine*, la *lumière véritable*. On lit dans la Genèse de la première, ch. II : « Une fontaine montoit de la terre; » c'est-à-dire Jésus-Christ. Le Commentaire ajoute : « Arrosant la surface de la terre tout entière ; » c'est-à-dire, soufflant dans le cœur des inspirations utiles et honnêtes. Il est écrit dans Jérémie, ch. II : « Ils m'ont abandonné moi la source d'eau vive. » De la seconde, il est dit dans saint Jean, chap. I : « Il étoit la lumière véritable, etc... » Donc, comme la fontaine arrose la terre, et qu'elle nourrit, sans rien perdre de son abondance, des herbes et des arbres sans nombre; de même Jésus-Christ nourrit son Eglise. Pareillement, comme le soleil ne perd rien de sa propriété tout en éclairant le monde tout entier, de même Jésus-Christ conserve son intégrité en nourrissant l'Eglise tout entière. On peut aussi prendre

---

bans familiam totam, juxta verbum Eliæ. » Augustinus : « Qui manducat me, dicit Dominus, vivet propter me. Quando enim manducatur hic panis, vita manducatur, nec occiditur quando manducatur ; non occidit, sed mortuos vivificat. Vivit manducatus, quia surrexit occisus. » Hinc etiam lapidi pretioso comparatur, de quo virtus exit, ut phantasmata fugandi vel inflationes sedandi, vel alia sine diminutione sui. *Deut.*, XXXII : « Constituit hominem ut sugeret mel de petra, oleumque de saxo durissimo. » « Petra autem erat Christus, » I *Cor.*, X. Sicut ergo gemma, virtutem suam effundendo, non minuitur : sic corpus Domini nos pascendo non minoratur. Tertia ratio ad idem, infinita causa pascendi, qui enim ad eum accedere possunt, pastum sufficienter inveniunt, hinc fons et lux vera dicitur. De primo, *Gen.*, II : « Fons ascendebat a terra, » id est Christus. Dicit Glossa : « Irrigans universam superficiem terræ, id est inspirans cordi utilia et honesta. » *Jerem.*, II : « Dereliquerunt me fontem aquæ vivæ. » De secundo, *Joan.*, I : « Erat lux vera, » etc. Sicut ergo fons terram rigat, et sine sui diminutione herbas innumeras et arbores nutrit, sic Christus Ecclesiam pascit. Item, sicut Sol non deficit toti mundo lumen suum communicando, sic nec Christus Ecclesiam totam pascendo. Item, exemplum de candela, in

Digitized by Microsoft®

par exemple le feu d'une chandelle, de laquelle on peut prendre des milliers de fois autant de feu qu'elle en a, sans pour cela diminuer sa lumière. Donc à plus forte raison, le Christ nous nourrit de son propre corps sans rien perdre pour cela. On lit, Psaume CXLIV : « Les yeux de tous les hommes espèrent en vous, Seigneur, » on lit encore, Psaume CI : « mais vous êtes vous-même, etc... »

La seconde merveille qui s'opère dans la perception du corps du Seigneur, c'est qu'il diminue en quelque sorte si on ne le mange pas. Pour comprendre une merveille si extraordinaire, il nous faut savoir qu'il y a deux corps mystiques dans ce monde ; ce sont : le corps mystyque de Jésus-Christ, et le corps mystique du démon ou antechrist ; tous les hommes qui sont sur la terre appartiennent à l'un de ces corps. Le corps mystique de Jésus-Christ, c'est la sainte Eglise, elle est comme son épouse chaste et fidèle ; il est son chef, et chacune des personnes des fidèles exempts de péchés graves sont ses membres, et tous ceux qui reçoivent dignement son corps deviennent ses propres membres. On lit, I Cor., chap. X : « Nous ne sommes tous ensemble qu'un seul corps, parce que nous participons tous au même pain. » Le corps mystique du démon, c'est l'ensemble des méchants ; il lui sert comme de nourrice adultère, il est le chef de ce corps, et chaque personne méchante est un de ses membres. Job dit, chap. XLI : « Son corps est semblable à des boucliers d'airain fondu, et couvert d'écailles qui se serrent et qui se pressent. » Saint Grégoire dit : « Le corps du démon, ce sont tous les méchants, qui, à cause de leur endurcissement qui vient de leur obstination et de la fragilité de leur vie, sont comparés à des boucliers d'airain fondu. » Il importe de savoir que comme le Christ par lui-même et par les siens s'applique continuellement à retrancher les membres du démon, et à les incorporer à ses propres membres, ainsi que nous l'apprennent les paroles suivantes du livre

---

qua millesies tantus ignis sumi potest, quantus in ea est, nec propter hoc minuitur lumen ejus. Igitur multo potius Dominus nos seipso pascit, nec tamen deficit. *Psalm.* CXLIV : « Oculi omnium in te sperant, Domine. » Idem, *Psalm.* CI : « Tu autem ipse es, » etc. Secundum mirabile signum in perceptione corporis Domini est, quod si non manducatur, quodam modo minuitur. Ad intelligentiam tam miræ rei sciendum quod duo sunt corpora mystica in hoc mundo, scilicet corpus mysticum Christi, et corpus mysticum diaboli, sive Antichristi, ad quorum alterum pertinent omnes homines mundi. Corpus mysticum Christi sancta est Ecclesia, tanquam ipsius munda et fidelis sponsa, cujus ipse caput est, et singulæ personæ fidelium sine culpa criminali sunt ipsius membra, et omnes qui corpus ejus digne sumunt, ipsius membra fiunt. I *ad Corinth.*, X : « Unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus : » Corpus diaboli universitas est iniquorum, tanquam illius nutrix adultera, cujus ipse caput est, et singulæ personæ malorum ejus membra. *Job,* XLI : « Corpus ejus scuta fusilia compactum squamis se prementibus. » Gregorius : « Corpus diaboli sunt omnes iniqui, qui, quia per obstinationem duri sunt, et per vitam fragiles, scutis fusilibus comparantur. » Sciendum, quod sicut Christus per se, et per suos semper studet membra diaboli præscindere, et suis membris incorporare, se-

Digitized by Microsoft®

des Actes, ch. III : « Levez-vous, Pierre, tuez et mangez; » de même, le démon fait par lui-même ou par les siens tous ses efforts pour enlever les membres de Jésus-Christ, et les unir aux membres dégoûtants de sa prostituée. On lit, I Petr., chap. V : « Soyez sobres et veillez, etc...,» et dans le Deutéronome, ch. XXXI : « Ce peuple deviendra fornicateur à la suite des dieux étrangers, il m'abandonnera. » Il est écrit I Cor., chap. VI : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres de Jésus-Christ. Arracherai-je donc à Jésus-Christ ses propres membres, pour en faire les membres d'une prostituée? » C'est comme s'il disoit : A Dieu ne plaise que je me rende coupable d'un si grand forfait. C'est pourtant, hélas! ce dont se rendent coupables un grand nombre de personnes. Saint Augustin dit : « Ils ne peuvent pas être en même temps membres de Jésus-Christ, et membres de la prostituée. On ne doit pas dire d'eux qu'ils mangent spirituellement le corps de Jésus-Christ, quand bien même ils le mangeroient sacramentellement. Mais ils ne mangent pas spirituellement le corps de Jésus-Christ, et en vivant mal, ils enlèvent à Jésus-Christ ses membres, et ils en font les membres du démon, et par conséquent ils diminuent autant qu'ils le peuvent le corps de Jésus-Christ. Ce que le démon gagne sur les ames, Jésus-Christ le perd; et ainsi le corps mystique de Jésus-Christ s'amoindrit. »

La troisième merveille qui s'opère dans la perception du corps de Jésus-Christ, c'est que quand les fidèles le mangent, il augmente. On prouve cette vérité de deux manières; et par la raison, et par une comparaison. Et d'abord on la prouve par cette raison : c'est que quand on mange le corps de Jésus-Christ, on ne le convertit pas en son propre corps comme cela se pratique pour les autres aliments, au contraire, celui qui le mange véritablement, se convertit et se change spirituellement en lui; car le Seigneur fait membre de son

---

cundum illud *Actor.*, II : « Surge, Petre, occide et manduca : » sic diabolus per se et per suos conatur membra Christi tollere, et membris suæ meretricis vilibus unire. I *Petr.*, V : « Sobrii estote, et vigilate,» etc. *Deuter.*, XXXI : « Populus iste fornicabitur post deos alienos, derelinquet me. » I *ad Corinth.*, VI : « Nescitis, quoniam corpora vestra membra sunt Christi? Tollens ergo membra Christi, faciam membra meretricis? » quasi diceret : Absit, ut faciam tantum nefas. Quod tamen, heu! multi faciunt. Augustinus : « Non possunt simul esse membra Christi, et membra meretricis. Nec dicendi sunt manducare corpus Christi scilicet spiritualiter, etsi manducant sacramentaliter. Sed non manducando spiritualiter corpus Christi, et male vivendo, tollunt Christi membra, et faciunt ea membra diaboli, et sic diminuunt, quantum in se est, corpus Christi. Quod enim diabolo in animabus accrescit, Christo decrescit. Et sic corpus Christi mysticum diminuitur. » Tertium mirabile signum in perceptione Domini corporis est, quod dum manducatur a fidelibus, tunc augmentatur. Hoc probatur dupliciter, ratione, et similitudine. Primo, probatur ea ratione quod dum manducatur corpus Christi, non ipsum ut alius cibus in manducantem convertitur, sed econverso vere manducans, in aliud spiritualiter convertitur et mutatur. Nam manducantem se Dominus sui corporis mystici membrum facit sibi, eum et

Digitized by Microsoft ®

corps mystique celui qui le mange, et il se l'incorpore avec le corps qu'il a pris de la Vierge, il n'en fait en quelque sorte qu'un seul corps. « Bien que nous soyons plusieurs qui participons au pain, nous ne faisons qu'un seul corps. » On lit encore, I Cor., XIV : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ et les membres les uns des autres. » Saint Augustin dit : « Jésus-Christ a confié à ce sacrement son corps et son sang, et nous a fait nous-mêmes son corps; car nous sommes devenus nous-mêmes son corps. » Notre chair en effet est unie à sa chair, elle lui est incorporée, notre corps ne fait qu'un avec le sien. On lit dans Osée, chap. ult. : « Ils se convertiront, et ils se reposeront sous son ombre, ils vivront de pur froment; » ce qui est comme s'il disoit : les fidèles vivront du pur froment, c'est-à-dire du sacrement du corps du Seigneur. Ce sacrement s'appelle l'ombre de Jésus-Christ, parce que dans ce sacrement il ne se donne pas dans la splendeur de sa lumière, mais sous un voile; ceux qui le mangent dans cet état se convertiront, parce qu'ils seront changés au corps de Jésus-Christ. Il est par conséquent démontré que, si un grand nombre de fidèles mangent le corps de Jésus-Christ, ils sont changés en ce corps, et deviennent les membres de ce même corps, et que le corps de Jésus-Christ, loin de diminuer quand on le mange, prend de l'accroissement. Secondement, on prouve cette vérité en la comparant à la science humaine; car plus un homme répand les sciences qu'il possède, plus aussi cette science s'accroît. On lit dans saint Matthieu, chap. XXV : « Seigneur, vous m'avez donné cinq talents, en voici cinq autres, etc... » La science, dit Boëce, est une noble propriété de l'esprit, qui dédaigne le possesseur avare. Si on ne la publie pas, elle s'en va, si on la répand au contraire, elle prend de l'accroissement. De même la sagesse divine incarnée, donnée en nourriture, fait des sages, et elle change en quelque sorte en elle ceux qui la reçoivent; ce qui fait que loin de dimi-

---

incorporans cum suo corpore, quod de Virgine sumpsit, quodammodo unum efficit. I *ad Corinth.*, XII : « Unum corpus multi sumus, qui de uno pane participamus. » Idem I *Corinth.*, XII : « Vos estis corpus Christi, et membra de membro. » Augustinus : « Commendavit Christus in hoc sacramento corpus et sanguinem suum, quod et fecit nosipsos : nam et nosipsi sumus facti corpus ejus. Caro enim nostra carni ejus unita et incorporata, unum cum illo efficitur. » *Osee :* « Convertentur sedentes in umbra ejus, vivent tritico, » quasi diceret : Fideles vivent tritico, id est, Dominici corporis sacramento. Quod sacramentum dicitur umbra Christi, quia dat se ibi non in sua luce, sed in velamine, quod sic comedentes converterentur, quia in corpus Christi mutabuntur. Et sic patet, dum multi fidelium comedunt corpus Christi, et in illud ipsi mutantur, et membra ejus efficiuntur, quod corpus Christi dum manducatur, augmentatur. Secundo, probatur idem similitudine humanæ scientiæ : nam quanto magis homo scientiam suam aliis distribuit, tanto plus crescit. *Matth.*, XXV : « Domine, quinque talenta tradidisti mihi : ecce alia quinque, » etc. Boetius : « Scientia est nobilis animi possessio, quæ avarum dedignatur possessorem. Nisi enim publicetur, elabitur, et distributa suscipit incrementum. » Similiter divina sapientia incarnata multis in cibum donata, sapientes facit, et in se quodammodo convertit, et

Digitized by Microsoft®

nuer quand on la mange, elle augmente. Il est écrit dans l'Ecclésiastique, chap. I : « Le créateur de toutes choses a créé la sagesse par l'esprit; à savoir qu'il l'a fait s'incarner, et il la donne selon le partage qu'il en a fait à ceux qui l'aiment. » Ce qui fait que la sagesse de Dieu croît tout en faisant croître en sagesse un grand nombre de personnes. On lit, Ephes., chap. IV : « Que nous croissions en toutes choses en Jésus-Christ, qui est notre tête, et c'est de lui qu'est composé tout le corps dont les parties sont jointes ensemble ; » à savoir par la foi, et liées par la charité, selon la mesure qui est propre à chaque membre, afin qu'il se forme et s'édifie par la charité.

CHAPITRE XV.

Qualités de la préparation requise de nous pour recevoir ce sacrement.

« Venez, mangez... » Argument spécial. « Que l'homme s'éprouve lui-même, etc. » I Cor., ch. XI : « Que l'homme s'éprouve; » c'est-à-dire, qu'il se prépare, qu'il s'examine, qu'il se purifie. Autre argument : « Préparez vos cœurs pour le Seigneur, » I Rois., chap. VII. La quatrième chose qui mérite surtout de fixer notre attention relativement à la réception du sacrement du corps du Seigneur, c'est la qualité de notre préparation. Il est parfaitement juste que nous ne nous approchions pas sans préparation et sans dévotion d'un aliment si digne de respect et de vénération, et qui n'est autre que le Seigneur de tous les hommes en personne; il faut au contraire que nous ne nous approchions de lui qu'après nous y être préparés d'une manière convenable. On lit dans l'Exode, chap. XIX : « Que les prêtres qui s'approchent du Seigneur se sanctifient, de peur qu'il ne les frappe ; » il

---

sic dum comeditur, non minuitur, sed augmentatur. *Eccles.*, I : « Creator omnium creavit sapientiam spiritu, scilicet incarnari fecit, et secundum datum suum præbet illam diligentibus se. » Et in hoc sapientia Dei crescit, dum multos in sapientia crescere facit. *Ad Ephes.*, IV : « Crescamus in illo per omnia, qui est caput nostrum Christus : » ex quo totum corpus compactum, scilicet per fidem, et connexum per charitatem, in mensuram unius cujusque membri augmentum corporis facit in ædificationem sui in charitate.

CAPUT XV.

De qualitate nostræ præparationis ad sacramentum.

« Venite, comedite, » etc. Thema speciale. « Probet autem seipsum homo, » etc., I *Corinth.*, II. Probet, id est, præparet se, examinet, purget. Item, aliud thema : « Præparate corda vestra Domino. » I *Regum*, VII. Quartum principaliter circa sacramentum Dominici corporis notandum, est qualitas nostræ præparationis. Nam valde justum est, ut ad tam dignum et venerandum cibum, scilicet ad ipsum Dominum omnium non incurate et indevote, sed aliquo competenti modo præparari accedamus. *Exod.*, XIX : « Sacerdotes qui accedunt ad Dominum, sanctificentur, ne

Digitized by Microsoft ®

faut que les autres en fassent autant. Notre préparation peut être considérée par rapport à trois choses. Elle peut l'être par rapport à la dignité du corps sacré du Seigneur. Comme ce corps est d'une pureté parfaite, qu'il est uni et qu'il est plein du Dieu vivant, il faut par conséquent que celui qui veut le recevoir s'y prépare par trois choses; à savoir par la plénitude de la foi. On lit épître aux Hébreux, ch. X : « Approchons-nous de lui avec un cœur vraiment sincère, et avec une pleine foi : » *avec un cœur sincère*, c'est-à-dire, avec un intellect libre de toute erreur; *avec une foi pleine*, c'est-à-dire, ayant une pleine foi en ce que nous ne voyons pas, à savoir que sous l'espèce de pain se trouve Jésus-Christ tout entier, le vrai homme et le Dieu véritable. Le mérite immense de cette foi fait qu'il est dit, II Petr., ch. I : « Croyant en Jésus-Christ que vous ne voyez pas, vous tressaillerez d'une inénarrable joie. »

La seconde raison de nous préparer à le recevoir, c'est sa pureté parfaite; il convient en effet que le vase qui va recevoir un corps infiniment pur, soit pur lui aussi. Il est écrit dans l'Exode, chap. XXI : « Prenez un vase, et mettez-y la main. » Un vase, comme étant pur d'une manière particulière et parfaite. L'Apôtre dit à cette occasion, Hebr., chap. IX : « Que ce vase est une urne d'or. » Il convient en effet que le cœur qui doit recevoir le pain céleste, soit semblable par sa pureté parfaite à l'or le plus épuré. Le pape Alexandre dit : « Il ne peut rien y avoir dans les sacrifices de plus grand que le corps et le sang de Jésus-Christ; nulle oblation ne lui est préférable, il l'emporte sur toutes, il faut pour l'offrir une conscience pure, de même que pour la recevoir, il faut un esprit sans souillures. » Hugues dit : « La conscience est pure quand le passé n'offre aucune accusation juste qui pèse sur elle, quand présentement elle n'est atteinte d'aucune délectation injuste, et que pour l'avenir sa volonté est juste. » On lit dans

---

percutiat eos, similiter et alii. » Præparatio nostra considerari potest in tribus. In dignitate ipsius corporis sacri. Nam quia mundissimum et Deo vivo plenum et unitum, necesse est illud suscipienti per tria præparari, scilicet per fidei plenitudinem. *Ad Hebr.*, X : « Accedamus cum vero corde in fidei plenitudine : » cum vero corde, id est, cum vero intellectu sive errore. In plenitudine fidei, id est, in plena fide credentes quæ non videmus, scilicet sub specie panis esse totum Christum, verum hominem, et verum Deum. Propter hujus fidei magnum meritum, dicitur II *Petri*, I : « Credentes in Christum quem non videtis, exultabitis lætitia inenarrabili. » Secundum præparativum est munditiæ magnitudo, quia congruum est, ut vas suscepturum corpus mundissimum, sit mundum. *Exod.*, XXI : « Sume vas unum, et mitte manum ibi. » Vas unum quasi singulariter et excellenter mundum. Hinc Apostolus, *Hebræor.*, IX. Vás istud dicit esse urnam auream. Decet enim cor quasi aurum esse purissimum per magnam munditiam, quod capere debet cœlestem panem. Alexander Papa : « Nihil in sacrificiis majus esse potest quam corpus et sanguis Christi, nec ulla oblatio hac potior est, sed omnes præcellit, quæ pura conscientia offerenda est, et pura mente sumenda. » Hugo : « Pura conscientia est quando non habet de præterito justam accusationem, de præsenti injustam delectationem, sed de futuro justam voluntatem. » *Matth.*, XXVII : « Joseph petiit a Pilato corpus

Digitized by Microsoft®

saint Matthieu, chap. XXVII : « Joseph demanda à Pilate le corps de Jésus, et l'ayant reçu, il l'enveloppa d'un suaire sans tache. » Le Commentaire ajoute : « Celui-là enveloppe le corps de Jésus d'un suaire sans tache qui le reçoit dans une ame sans souillure. » C'est encore pour cette raison que l'Eglise est dans l'usage de célébrer le sacrement de l'autel sur un linge pur, et non sur la soie, ou une étoffe de couleur. Par les trois choses qui rendent blanc le corporal de lin, on entend, les trois choses qui procurent notre propre pureté. Premièrement, on le lave, secondement, on le tord, troisièmement, on le fait sécher. Si quelqu'un veut acquérir une pureté parfaite pour recevoir le Seigneur, il doit d'abord se purifier par l'eau des larmes; secondement se tordre par les œuvres de la pénitence; troisièmement sécher l'humidité des désirs de la chair par la ferveur de l'amour de Dieu. Il est dit de la première de ces choses, Hebr., chap. X : « Approchons-nous de lui avec un cœur purifié des souillures de la mauvaise conscience, après que notre corps a été lavé dans l'eau pure; » c'est-à-dire purifiés par les larmes des péchés du cœur et du corps. Il est écrit dans l'Exode, chap. XXX : « Aaron et ses fils laveront leurs mains et leurs pieds; » c'est-à-dire leurs œuvres et leurs pensées, dans l'eau de la componction et de la confession, quand ils devront approcher de l'autel, de peur qu'ils ne meurent. » Jérémie dit, chap. IV : « Jérusalem, lave ton cœur de sa méchanceté pour que tu sois sauvée; jusqu'à quand les pensées mauvaises persévéreront-elles en toi. » On lit, Psaume XXXI : « J'arroserai chaque nuit, » c'est-à-dire pour chacun de mes péchés, « mon lit, » c'est-à-dire ma conscience, etc... Il est dit de la seconde, Exod., chap. XXVI : « Vous ferez les courtines du tabernacle, » c'est-à-dire les ornements de l'ame, « de fin lin retors, » c'est-à-dire par les œuvres de la pénitence, les jeûnes, les prières, les châtiments, » etc... On lit, I Cor., ch. XII : « Je châtie mon corps, etc. »

Jesu. Et accepto corpore, involvit in sindone munda. » Glossa : « Sindone munda involvit Jesum, qui pura mente eum suscipit. » Hinc etiam mos ecclesiæ habet, ut sacramentum altaris non serico, non panno tincto, sed puro linteo celebretur. In tribus vero, quæ perducunt corporale linteum ad candorem, intelliguntur tria, quæ faciunt ad nostram mundificationem. Primo enim lavatur, secundo torquetur, tertio exsiccatur. Si quis ad suscipiendum Dominum bene mundus vult fieri, primo debet per aquam lacrymatum emundari : secundo, per opera pœnitentiæ torqueri : tertio, per fervorem amoris Dei a carnalium desideriorum humore siccari. De primo, *Ad Hebr.*, X : « Accedamus aspersi corda a conscientia mala, et abluti corpus aqua munda, id est, mundati lacrymis a peccatis cordis et corporis. » *Exod.*, XXX : « Lavabunt Aaron et filii ejus manus et pedes, » id est, opera et cogitationes, « aqua compunctionis, et confessionis, quando accessuri sunt ad altare, ne moriantur. » *Jerem.*, IV : « Lava a malitia cor tuum Jerusalem, ut salva fias, usquequo morabuntur in te cogitationes noxiæ? » *Psalm.* XXXI : « Lavabo per singulas noctes, » id est, pro singulis peccatis, « lectum meum, » id est, conscientiam, etc. De secundo, *Exod.*, XXVI : « Cortinas tabernaculi, » id est, ornatus animæ, « facies de bysso retorta, id est, de operibus pœnitentiæ, jejuniis, orationibus, afflictionibus, et hujus modi. » *Ad Corinth.*, IX : « Castigo corpus meum, » etc. *Eccles.*, XXXIII : Servo ma-

Digitized by Microsoft®

Dans l'Exode, chap. XXXIII : « Au serviteur malveillant, » c'est-à-dire au corps la torture et les chaînes; « appliquez-le au travail, pour qu'il ne soit pas oisif. » Dans le Psaume XXXIII : « Les tribulations des justes sont nombreuses. » Il est écrit de la troisième, Psaume XIII : « Il a placé sa tente dans le soleil, » et c'est afin de se sécher par l'amour divin, afin de devenir entièrement pur et beau; dans le Cantique des Cantiques, ch. IV : « Vous êtes toute belle ma bien-aimée, etc..., » et c'est parce que vous êtes bien lavée, bien tordue et bien séchée. On lit dans le livre des Nombres, chap. IX : « Sanctifiez-vous, demain vous mangerez des viandes. »

La troisième raison de nous préparer, c'est la dévotion ou le dévouement de la prière. On lit, Psaume CIV : « Ils demandèrent et le Seigneur leur envoya des cailles, et il les rassasia avec le pain du ciel; » dans Job, chap. III : « Je soupire avant de manger. » C'est pour cela que Marie-Magdeleine et les autres saintes femmes portoient des parfums lorsqu'elles cherchoient le corps du Seigneur, Luc, chap. XXII: C'est ainsi que nous devons, quand nous sommes sur le point de nous approcher du corps du Seigneur, faire précéder cet acte de la dévotion de la prière, afin que si par hasard nous n'étions pas assez préparés par le jeûne et la confession, l'oblation des parfums spirituels, c'est-à-dire des prières, y suppléât. On lit au second livre des Paralipomènes, chap. XXX : « Une grande partie du peuple qui ne s'étoit point non plus sanctifié, ne laissa pas que de manger la Pâque, et le roi Ezéchias pria pour eux, disant : « Le Seigneur est bon, il fera miséricorde à tous ceux qui le cherchent de tout leur cœur, et il ne leur imputera pas leur défaut de sanctification. » Saint Augustin dit : « Celui qui est souillé par le péché véniel doit, bien qu'il ait lavolonté de ne plus pécher, satisfaire par ses larmes et ses prières, et ensuite il peut s'approcher avec confiance et courage de l'Eucharistie, s'abandonnant sans réserve à la miséricorde du Seigneur. »

---

levolo, id est, corpori tortura et compedes, mitte illum in operationem ne vacet. » *Psalm.* XXXIII : « Multæ tribulationes justorum. » De tertio, *Psalm.* XVIII : « In sole posuit tabernaculum suum, » scilicet ad siccandum per amorem divinum, ut fiat valde mundum et pulchrum. *Canticorum*, IV : « Tota pulchra es amica mea, » etc. quia scilicet bene lota, torta, et exsiccata. *Numeri*, IX : « Sanctificamini, cras comedetis carnes. » Tertium præparativum est orationis devotio. *Psalm.* CIV : « Petierunt, et venit coturnix, et pane cœli saturavit eos. » *Job*, III : « Antequam comedam, suspiro. » Hinc Maria Magdalena, et aliæ devotæ portabant aromata, dum quærebant corpus Domini, *Luc.*, XXXIII. Sic nobis accessuris ad corpus Domini prælibanda est orationis devotio, ut quod forte minus parati sumus per jejunium, et confessiones, suppleat spiritualium aromatum, id est, orationum oblatio. II *Paral.*, XXX : « Magna pars populi, quæ sanctificata non fuerat, comederat Phase, et oravit pro eis Rex Ezechias, dicens : Dominus bonus propitiabitur cunctis, qui in toto corde requirunt eum, et non imputabit eis quod minus sanctificati sunt. » Augustinus : « Quamvis qui peccato mordeatur veniali, peccandi tamen de cætero non habeat voluntatem, satisfaciat lacrymis, et orationibus, et confidens de Domini miseratione, accedat ad Eucharistiam intrepidus et securus. » Secundus

Digitized by Microsoft®

Le second mode de notre préparation se tire de la considération de l'hostie qui est de pain. Car comme les grains de froment, au moyen de l'art de l'homme, arrivent par gradation jusqu'à un pain parfait; de même l'ame pécheresse parvient, aidée de la grace de Dieu, jusqu'à un état de sainteté tel, qu'il lui est permis de recevoir licitement le corps du Seigneur. Les grains desquels est composée l'hostie signifient pour trois raisons l'état du pécheur. Ils sont durs, ils sont recouverts d'une espèce d'écorce ou crasse, ils sont distincts les uns des autres; le pécheur pareillement est dur par son cœur, vu qu'il ne veut pas se convertir de son iniquité au Seigneur qui est la douceur même. Jérémie dit, chap. V : « Ils ont rendu leurs fronts plus durs que le rocher, et ils n'ont point voulu revenir à vous. » Le pécheur est aussi couvert, par la difformité du péché, comme d'une espèce de crasse. On lit dans Jérémie, chap. II : « Que vous êtes devenue méprisable en retombant dans vos premiers égarements! » Le pécheur est encore séparé de son prochain, parce qu'il n'a pas la charité. Il est écrit dans Osée, chap. X : « Leur cœur est divisé, maintenant ils sont morts. » Quant à l'état où se trouvent les grains dans l'hostie, voilà comment ils y parviennent. 1° Leur dureté est broyée par la meule, ils sont réduits en parties excessivement minces. 2° Ils sont séparés de leur écorce ou crasse. 3° La farine est pétrie ensemble au moyen de l'eau, elle est cuite au feu, et devient un pain solide; de même le pécheur qui veut être digne de recevoir le corps du Seigneur, doit s'y préparer par les trois choses que signifie ce que nous venons de dire : il doit s'y préparer par la contrition, par la confession orale, et par l'amour du prochain. Il est écrit de la première dans Isaïe, chap. XLVII : Tournez la meule, et faites moudre la farine. » Ce qui équivaut à dire : Faites en vous un moulin spirituel au moyen de deux meules, et cela en considérant la miséri-

---

modus nostræ præparationis consideratur in hostia panis. Sicut enim grana frumenti arte humana gradatim proficit ad panis complementum : sic anima peccatrix, gratia Dei proficit ad bonum statum, in quo licenter suspicit corpus Dominicum : grana ex quibus fit hostia, signant statum peccatoris propter tria. Sunt enim dura, et furfure operta, et ab invicem distincta, sic peccator durus est in corde, qui non vult converti ad dulcem Deum de sua iniquitate. *Jerem.*, V : « Induraverunt facies suas supra petram, et noluerunt converti. » Item, peccator opertus est quasi furfure peccati deformitate. *Jerem.*, II : « Quam vilis facta es nimis, iterans vias tuas? » Item, peccator divisus est a proximo suo charitatis privatione. *Osee*, X : « Divisum est cor eorum, nunc interierunt : sed grana ad statum, in quo sunt in hostia, per hunc modum sunt deducta. » Primo, contrita est eorum durities per molam, et in minimas partes redacta : secundo, a furfure sunt mundata : tertio, commixta est farina adinvicem per aquam, et per ignem decocta, et in panem solidata; sic peccator, qui dignus erit sumere corpus Domini, debet se per tria, quæ in his signantur, præparare, per cordis contritionem, per oris confessionem, per proximi dilectionem. De primo, *Isaiæ*, XLVII : « Tolle molam, mole farinam, » quasi diceret, fac in te molam spiritualem, de duobus molaribus considerando misericordiam Dei, et justi-

Digitized by Microsoft ®

corde de Dieu et sa justice, et ce sera pour amollir la dureté de votre cœur; considérez la miséricorde comme la pierre supérieure qui maintenant opère et tourne, mais qui cessera d'agir après cette vie. On lit, Psaume LXXXV : « Grande a été votre miséricorde pour moi, etc. » On peut aussi considérer la justice comme la pierre inférieure, qui maintenant est privée de mouvement et est couchée, mais qui, après cette vie, est élevée, agit et tourne. On lit dans Osée, chap. VIII : « Je vous jugerai d'après vos actions, mon œil ne vous épargnera pas, je serai sans pitié ; » dans saint Matthieu, ch. XXI : « Celui sur qui tombera cette pierre, elle l'écrasera; » dans l'Epître aux Romains, ch. XI : « Considérez la bonté de Dieu et sa sévérité; » dans Job, chap. V : « Dieu a amolli mon cœur, et le Tout-Puissant a jeté en moi le trouble. » Il est de la nature de Dieu d'être miséricordieux; il est tout-puissant, et c'est lui qui doit juger avec justice. Il est écrit, Psaume V : « Un esprit brisé de douleur est un sacrifice digne de Dieu. » Il est écrit de la seconde dans Amos, chapitre IX : « Car je m'en vais donner mes ordres, et je ferai que la maison d'Israël sera agitée parmi toutes les nations, comme le blé est remué dans le crible ; » dans le crible où le grain est séparé de la balle, ce qu'il y a de pur de ce qu'il y a d'impur; de même, par la confession, l'ame se purifie de la laideur du péché. On lit, Psaume XCV : « La confession et la beauté, etc... » On lit au premier livre des Machabées, chap. III : « Judas dit et ses frères dirent avec lui ; » c'est-à-dire ceux qui se confessent : « Voici que nos ennemis sont terrassés, montons maintenant à Jérusalem purifier ce que nous avons de saint. » Il est écrit, Ecclésiaste, chap. II : « Ceux qui craignent le Seigneur prépareront leurs cœurs, et ils sanctifieront leurs ames en sa présence; » le Commentaire ajoute : « Heureuse l'ame qui, chaque jour, purifie son cœur, pour y faire habiter son Dieu; celui qui le possède ne

---

tiam ad emolliendam cordis tui duritiam : misericordiam quasi superiorem lapidem, qui nunc operatur et circuit; sed post hanc vitam operari cessabit. » *Psalm.* LXXXV : « Misericordia tua magna est super me, » etc. Item, considerando justitiam, quasi inferiorem lapidem, qui nunc jacet, et quiescit, sed post hanc vitam elevatur, operatur et circuit. *Osee,* VIII : « Judicabo te juxta vias tuas, non parcet oculus meus, et non miserebor. » *Matth.,* XXI : « Super quem ceciderit lapis iste, conteret eum. » *Róman.,* II : « Vide Dei bonitatem, et severitatem. » *Job,* V : « Deus emollivit cor meum, et omnipotens conturbavit me. » Deus, cui proprium est misereri, omnipotens, quem oportet juste judicare. *Psalm.* L : « Sacrificium Deo spiritus contribulatus. » De secundo, *Amos,* IX : « Ecce ego mandabo et concutiam domum Israel, sicut concutitur triticum in cribro, ubi scilicet furfures separantur a nucleo, impurum a puro : sic per confessionem mundatur anima a vili peccato. » *Psalm.* XCV : « Confessio et pulchritudo, » etc. I *Machab.,* III : « Dixit Judas ad fratres ejus, id est, confitentes : Ecce contriti sunt inimici nostri, ascendamus nunc mundare sacramenta nostra. » *Ecclesiast.,* II : « Qui timent Dominum, præparabunt corda sua, et in conspectu ejus sanctificabunt animas suas. » Glossa ; « Felix anima, quæ quotidie mundat cor suum, ut suscipiat habitatorem Deum, cujus possessor nullius eget bono, quia omnium bonorum authorem in se habet. »

Digitized by Microsoft®

manque d'aucun bien, puisqu'il possède l'auteur même de tous les biens. » Il est écrit de la troisième dans la Genèse, chapitre XVIII : « Hâtez-vous, mêlez trois mesures de fleur de farine, et faites des pains cuits sous la cendre ; » et cela pour manger avec eux un veau très-gras. Celui qui veut manger le veau très-gras, c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ, doit d'abord préparer avec trois sacs de fleur de farine un pain, et lui donner de la solidité en le faisant cuire au feu ; c'est-à-dire qu'il doit être animé d'une charité sincère pour les hommes qui se trouvent dans les conditions qui suivent : pour ses supérieurs, ses égaux et ses inférieurs. Il est écrit, I. Cor., chap. X : « Nous ne sommes tous ensemble qu'un seul pain et un seul corps, parce que nous participons tous à un même pain et à un même calice. » Saint Augustin dit : « Celui qui reçoit le mystère de l'unité, et qui ne conserve pas le lien de l'unité, ne reçoit pas le mystère pour soi, mais contre soi. » Il est dit dans saint Matthieu, chap. XX : « Le roi entra pour voir ceux qui étoient à table, et il en vit un qui n'étoit pas revêtu de la robe nuptiale ; » c'est-à-dire qui n'avoit pas la charité ; « et il dit à ses serviteurs : Liez-lui les pieds et les mains, etc... » On lit encore dans le même, ch. V : « Si vous offrez votre présent, etc. » Le Commentaire ajoute : « Si vous avez offensé votre frère, réconciliez-vous avec lui ; quand il seroit votre ennemi, soyez-lui bienveillant pour en faire votre ami, et alors vous offrirez votre présent ; par ce moyen vous le rendrez agréable à Dieu. » C'est à cause des observations que nous venons de faire qu'il est écrit dans l'Exode, chap. XII : « Vous mangerez les azimes, » c'est-à-dire le pain sans levain ; « il sera comme un signe dans votre main, et comme un monument devant vos yeux, » à savoir qu'il signifie ce que nous avons dit, c'est-à-dire la contrition du cœur, la confession de bouche, et l'amour du prochain, qui sont les moyens que nous devons employer pour nous préparer à nous approcher dignement du corps de Jésus-Christ.

De tertio, *Genes.*, XVIII : « Accelera, tria sata similæ commisce, et fac subcineritios panes, ut sic vitulum optimum cum illis comederet. » Qui enim vitulum optimum, id est, corpus Christi sumere vult, prius debet tribus satis similæ panem igne coquendo solidare id est, ad tres hominum differentias, scilicet superiores, æquales, inferiores veram dilectionem servare. I *Corinth.*, X : « Unus panis, et unum corpus, multi sumus qui de uno pane, et de uno calice participamus. » Augustinus : « Qui accipit mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non mysterium accipit pro se, sed contra se. » *Matth.*, XX : « Intravit rex ut videret discumbentes, et vidit unum non habentem vestem nuptialem, » id est, charitatem ; « et ait ministris : Ligatis manibus, et pedibus, » etc. Item ejusdem V : « Si offers munus tuum, » etc. Glossa : « Si fratrem læsisti, reconciliate ei, etiam si adversarius fuerit, esto benevolus, ut fiat amicus, et tunc offeres munus tuum, ut sit Deo gratum. » Propter prædicta in pane notanda dicitur *Exod.*, XII : « Azyma comedes, » id est, panem sine fermento, « et erit quasi signum in manu tua, et quasi monimentum ante oculos tuos, » quod scilicet significatur in eo, quod dictum est, cordis contritio, oris confessio, proximi dilectio ; quibus debemus nos præparare, ut digne possimus ad Christi corpus accedere.

Digitized by Microsoft®

CHAPITRE XVI.

De notre préparation à un troisième point de vue, ou en tant que l'agneau pascal est la figure du sacrement eucharistique.

« Venez, mangez, » ou encore, « que l'homme s'éprouve lui-même. » Argument spécial. « Sanctifiez-vous, demain vous mangerez les viandes, » Nombres, chap. IX. Argument propre. « Voici l'agneau de Dieu, » S. Jean, chap. I. Nous allons dire ici comment doit être considéré le mode de notre préparation, en tant que l'agneau pascal est la figure du corps de Jésus-Christ; figure de laquelle il est parlé dans l'Exode, ch. XII. «Cette figure doit être divisée en trois parties. » La première partie, c'est l'agneau qui doit être mangé; la seconde, les mets qui doivent être mangés avec lui; la troisième, le costume de ceux qui doivent le manger. La première nous apprend à nous y préparer par l'intégrité de la foi, la seconde nous apprend à nous préparer par la force de l'esprit, la troisième par la décence de la vie. La première partie de cette figure, c'est l'agneau lui-même qui doit être mangé, suivant la prescription de la loi, et sur ce point il faut considérer trois choses. Premièrement, le temps où il doit être mangé; c'étoit pendant la nuit, dans un moment où l'on ne voyoit pas parfaitement l'agneau lui-même; et ceci signifie que nous devons croire que le corps de Jésus-Christ a dû nous être donné présentement, non pas à découvert à nous, mais bien voilé sous le sacrement. On lit dans Tobie, chapitre XII : « Il est bon de cacher le secret ou sacrement du roi; » dans le troisième livre des Rois, chapitre VIII : « Le Seigneur a dit qu'il habiteroit dans une nuée. » Secondement, c'est qu'on n'en mangeroit aucune partie de crue; ce qui signifie que nous ne devons pas croire que Jésus-Christ est un pur homme. Pareille-

---

CAPUT XVI.

De præparatione nostra in tertio, scilicet agno paschali.

« Venite, comedite. » Item : « Probet autem seipsum homo. » Thema speciale. « Sanctificamini, cras comedetis carnes. » *Numer.*, IX. Thema proprium : « Ecce agnus Dei, » *Joann.*, I. Hic dicendum est, qualiter ex figura agni paschalis consideretur nostræ præparationis modus, de qua *Exod.*, XII, legimus : « Hæc figura in tres partes est dividenda. » Prima pars est ipse agnus edendus, secunda fercula cum quibus est edendus, tertia personarum edentium habitus. In prima discimus præparari per fidei integritatem, in secunda per animi virtuositatem, in tertia per vitæ honestatem. Prima pars istius est ipse agnus, qui secundum legem manducatur, et in hoc tria considerantur. Primo, quando comedendus est, quia in nocte, cum res plene non videtur, in quo credendum significatur, quod corpus Christi in præsenti nobis dari debuit, non manifestum, sed in sacramento velatum. *Tobiæ*, XII : Sacramentum regis abscondere bonum est. » III *Regum*, VIII : « Dominus dixit ut habitaret in nebula. » In secundo, scilicet, quod non comeditur ex eo crudum, significatur, quod non debemus credere, Christum esse

Digitized by Microsoft®

ment, parce qu'on ne le mange pas cuit dans l'eau, cela signifie que nous ne devons pas croire que Jésus-Christ ait été conçu, ni qu'il soit né, comme sont conçus et comme naissent les autres hommes. Comme ils le mangèrent seulement rôti au feu, cela signifie que nous devons croire que l'incarnation et la consécration sont l'œuvre de la puissance du Saint-Esprit. Troisièmement, de ce qu'il est ordonné de le manger entier, la tête avec les pieds et les intestins; ceci signifie que nous sommes obligés de croire que Jésus-Christ est tout entier sous le sacrement, qu'il y est avec sa divinité, son corps et son ame, et qu'on le reçoit aussi tout entier. La seconde partie de cette figure, ce sont les trois mets qu'ils avoient coutume de manger avec l'agneau, savoir des laitues sauvages, des pains azimes, et le sang de l'agneau. On lit dans l'Exode, chap. XII : « Vous mangerez les chairs de l'agneau et les pains azimes, avec des laitues sauvages; et ils prendront du sang de l'agneau, et ils en mettront sur les deux jambages et sur les linteaux de la porte des maisons. » Le premier mets, savoir les laitues sauvages, sont la figure de la douleur des péchés; le second, savoir les pains azymes, signifient l'intention pure unie aux bonnes œuvres; le troisième, savoir le sang de l'agneau, exprime la mémoire et l'imitation de la passion du Seigneur, par lesquelles l'ame fidèle doit être préparée. Saint Grégoire dit du premier de ces mets, en expliquant les paroles suivantes du livre de l'Exode, chap. XII : « Les laitues sauvages sont très-amères, mais il faut manger les chairs de l'agneau avec elles; parce que, lorsque nous recevons le corps de Jésus-Christ, nous devons être pleins du repentir de nos péchés, afin que l'amertume de la pénitence nous purifie de l'amour d'une vie perverse. On lit dans Isaïe, chap. XXXVIII : « Je vous rappellerai le souvenir de toutes les années de ma vie, etc. » Il est écrit du second, I Cor., chap. V : « Célébrons le festin de la Pâque, non

---

hominem purum. Item, quod non comeditur aqua coctum, significat, quod non debemus credere, Christum secundum communem hominum consuetudinem conceptum, aut natum. Item, quod comederunt eum tantum assum igni, significat, quod Christi incarnatio, et ejus corporis consecratio, credenda est celebrari per potentiam Spiritus sancti. In tertio, scilicet, quod caput agni cum pedibus et intestinis vorari præcipitur, significatur esse credendum, quod in hoc sacramento totus Christus cum divinitate et corpore, et anima continetur et sumitur. Secunda pars hujus figuræ sunt fercula tria, cum quibus solebant agnum manducare, scilicet, lactucæ agrestes, panes azymi, et sanguis agni. *Exod.*, XII : « Edetis carnes agni, et azymos panes cum lactucis agrestibus : et sument de sanguine agni, et ponent super utrumque postem, et in superliminaribus domorum. » Primum ferculum, scilicet lactucæ agrestes, significant dolorem de peccatis : secundum, scilicet panes azymi, intentionem puram cum operibus bonis : tertium, scilicet sanguis agni, memoriam et imitationem dominicæ passionis, quibus præparari debet anima fidelis. De primo Gregorius super illud, *Exod.*, XII : « Lactucæ agrestes valde amaræ sunt, carnes vero agni cum his comedendæ sunt : quia cum corpus Christi accipimus, compungi pro peccatis debemus, ut amaritudo pœnitentiæ abstergat amorem perversæ vitæ. » *Isaiæ*, XXXVIII : « Recogitabo tibi omnes annos meos, » etc. De secundo, I *Cor-*

Digitized by Microsoft ®

avec le vieux levain, c'est-à-dire dans la corruption de l'orgueil, qui s'élève contre Dieu, ni avec le levain de la malice qui s'élève contre le prochain et de la corruption qui nous atteint nous-mêmes; mais avec les pains sans levain de la sincérité et de la vérité; c'est-à-dire avec la sincérité qui ne connoît pas le vice, la vérité des bonnes œuvres, et cela pour que nous nous appliquions à vivre d'une vie nouvelle, complétement exempte de la fraude du vieux levain. » On lit dans saint Grégoire : « Il mange des pains sans levain celui qui fait des bonnes œuvres exemptes de la corruption de l'orgueil que produit le levain de la méchanceté. » Pareillement, il mange des pains sans le levain de la malice, celui qui fait les œuvres de la miséricorde sans y mêler le péché, et qui se garde d'enlever injustement ce qu'il dispense avec l'apparence de la justice. Le prophète Amos dit à cette occasion par forme de blâme, chap. IV : « Offrez avec du levain des sacrifices d'action de grâces. » Celui-là offre un sacrifice d'action de grâce avec du levain, qui tient le sacrifice qu'il offre au Seigneur de la rapine et du levain de l'iniquité. On lit dans l'Exode, chap. XII : « Celui qui mangera du pain levé périra du milieu d'Israël. » Manger du pain levé, c'est se délecter de la corruption du péché que l'on commet dans son cœur. Il est écrit, Psaume XXIII : « L'injuste a dit pour pécher, etc. »

Saint Grégoire s'exprime comme il suit à l'égard du troisième mets, dont il a été parlé plus haut : « On met le sang de l'agneau sur l'un et l'autre jambage, quand ce n'est pas seulement par la bouche du corps que l'on puise ce sang, mais qu'on le puise encore avec la bouche de l'esprit, et que l'on pense de toute la force de son esprit a imiter la passion du Seigneur. » Car celui qui reçoit le sang du Seigneur et qui n'est pas disposé à imiter sa passion, ne place ce sang que sur l'un des jambages. Il faut aussi placer le sang de l'agneau

---

rinth., V : « Epulemur non in fermento veteri, id est, in corruptione superbiæ, quæ sit in Deum : neque in fermento malitiæ, quæ sit in proximum, et nequitiæ, quæ sit in seipsum : sed in azymis sinceritatis, id est, in sinceritate a vitiis, et veritate bonorum operum, ut scilicet studeamus esse in novitate vitæ sine omni fraude de fermento veteri. » Gregorius : « Panes sine fermento comedit, qui recta opera sine corruptione inanis gloriæ facit de fermento malitiæ. » Idem : « Panes sine fermento malitiæ manducat, qui opera misericordiæ sine peccati admixtione exhibet, ne perverse rapiat, quod quasi recte dispensat : » unde per *Amos*, V, increpando dicitur : « Sacrificate de fermento laudem. » De fermento enim laudem immolat, qui Domini sacrificium de rapina portat de fermento nequitiæ. *Exod.*, XII : « Qui comederit fermentatum, peribit anima ejus de cœtu Israel. » Fermentatum comedere, est delectari peccati corruptione, quod committitur in se. *Psalm.* XXIII : « Dixit injustus, ut delinquat, » etc. De tertio ferculo supradicto, Gregorius : « Sanguis agni super utrumque postem ponitur, quando non solum ore corporis, sed etiam ore mentis hauritur, et ad imitationem intenta mente cogitatur. » Nam qui sic Redemptoris sanguinem accipit, ut imitari passionem necdum velit, in uno tantum poste sanguinem ponit. Item, in superliminaribus ponendus est sanguis agni, quia non

Digitized by Microsoft®

sur les linteaux des portes, car ce n'est pas seulement dans la mémoire qu'il faut porter la croix de la passion de Jésus-Christ, il est encore nécessaire de la porter ostensiblement. Il est écrit, Gal., chap. ult. : «A Dieu ne plaise que je me glorifie, etc.» D'où je porte les stigmates de Jésus-Christ dans mon corps.

La troisième partie de cette figure, c'est le costume, ou les trois insignes de ceux qui mangèrent l'agneau; savoir, la ceinture qui ceignoit leurs reins, la chaussure qu'ils avoient aux pieds, et le bâton qu'ils tenoient à la main. Il est dit dans l'Exode, chap. XII : « Vous mangerez ainsi l'agneau, vous ceindrez vos reins, vous mettrez vos chaussures à vos pieds, vous tiendrez un bâton à la main. » La première de ces choses signifie la continence de la chair et de l'esprit; la seconde que nous devons suivre l'exemple de nos pères; la troisième que nous devons corriger nos vices; et c'est ce qui est exigé pour la préparation de ceux qui communient. Le premier moyen de se préparer, c'est d'être continent dans la chair et dans l'esprit, et c'est cette continence que figure la ceinture qui ceint les reins. Saint Grégoire dit : « La délectation de la chair vient des reins; » ce qui fait qu'il est dit, Ps. XXV : « Brûlez mes reins et mon cœur. » Par conséquent, que celui qui mange la Pâque ceigne ses reins. Parce que celui qui reçoit le corps du Seigneur dompte la volupté, et met un frein à la luxure; cette préparation de la continence doit être considérée par rapport à trois genres d'hommes, qui sont les hommes mariés, ceux qui se repentent de leur incontinence, et les hommes spirituels. Les premiers doivent garder quelque petite continence avant de communier, les seconds doivent la garder plus longtemps, et les troisièmes doivent la garder continuellement. Il est dit concernant David, à la première de ces choses, I Rois, chap. XXI : « Si les enfants sont purs, surtout du côté des femmes, qu'ils mangent, savoir le pain sanctifié. » David ré-

---

tantum in memoria, sed in manifesto portari debet crux passionis Christi. *Galat.*, ult : « Mihi absit gloriari, » etc. unde et stigmata Domini Jesu in corpore meo porto. Tertia pars hujus figuræ est habitus, sive tria insignia illorum qui manducaverunt agnum, scilicet cingulus renum, calceamenta pedum, baculus manuum. *Exod.*, XII : « Sic manducabitis agnum. Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus. » Primum designat carnis et mentis continentiam : secundum exemplorum Patrum custodiam : tertium vitiorum nostrorum correctionem, et exiguntur ad communicantium præparationem. Primum præparativum est mentis et carnis continentia in cingulo renum figurata. Gregorius : « In renibus accipitur carnis delectatio, unde *Psalm.* XXV : « Ure renes meos, et cor meum. Qui ergo Pascha comedit, renes accingat : quia qui corpus Domini accipit, voluptatem domat, luxuriam refrænat, hæc præparatio continentiæ attendenda est, quantum ad tria genera hominum, scilicet conjugatos, et de incontinentia pœnitentes, et spirituales. » Primum ante sacram communionem continentiam debent servare aliquantam : secundi longiorem : tertii continuam. De primo dicitur ad David, I *Reg.*, XXI : « Si pueri mundi sunt maxime a mulieribus, manducent, » scilicet panem sanctum. Respondit David : « Si de mulieribus agitur, continuimus nos

Digitized by Microsoft ®

pondit : « S'il est question des femmes, nous nous en sommes abstenus depuis hier et avant-hier. » Le prêtre leur donna donc le pain sanctifié. On lit dans l'Exode, ch. XIX : « Le Seigneur descendit en présence de tout le peuple sur le mont Sinaï, et il le fit au milieu des éclairs dans l'épaisseur des nuages : Soyez donc prêts pour le troisième jour et ne vous approchez point de vos épouses. » Si pour la figure on a gardé une telle continence, à combien plus forte raison est-on obligé de la garder pour la vérité du corps de Jésus-Christ. Quant à la seconde, il est écrit au livre du Lévitique, chap. XIII : « L'homme qui aura été lépreux, ou qui aura éprouvé une perte de sang ; » c'est-à-dire, celui qui aura péché par l'incontinence de la chair, « ne mangera pas de ce qui aura été sanctifié pour moi jusqu'à ce qu'il soit guéri par la pénitence. » C'est pour cette raison que l'on a établi quarante jours de pénitence avant Pâques ; afin qu'après les avoir passés dans les jeûnes, la prière, la continence et les autres bonnes œuvres, les pénitents puissent alors communier avec les autres bons chrétiens. C'est ce qui fait que saint Augustin expliquant les paroles suivantes, I Cor., chap. XI : « Si nous nous jugions nous-mêmes, etc. » s'exprime comme il suit : « L'esprit du pénitent doit prononcer contre lui-même une sentence telle, qu'il se juge indigne de participer au corps, au sang du Seigneur ; de manière qu'en vertu de la discipline ecclésiastique il soit séparé pour un temps du sacrement du pain céleste. Celui-là le reçoit en effet indignement, qui le reçoit lorsqu'il devroit faire pénitence ; c'est-à-dire, quand il commence. Il faut donc d'abord se juger soi-même, afin qu'après s'être jugé, on ne le soit pas par le Seigneur. » Quant à la troisième, savoir la continence perpétuelle et éternelle, c'est-à-dire, la chasteté complète et perpétuelle qu'il faut garder, on lit dans le Lévitique, chap. XXI : « Les prêtres seront saints pour le Seigneur, et ils ne souilleront point son nom ; car ils

---

ab heri et nudius tertius. » Dedit ergo eis sacerdos sanctificatum panem. *Exod.*, XIX : « Descendit Dominus coram omni plebe super montem Sinai, scilicet in igne, et nubis caligine. Estote ergo parati in diem tertium, et ne appropinquetis uxoribus vestris. » Si talis continentia servata est ad figuram, quanto magis servanda est ad corporis Christi veritatem ? De secundo, *Levit.*, XIII : « Homo qui fuerit leprosus, aut patiens fluxum seminis, » id est, peccans per incontinentiam carnis, « non vescetur de his, quæ sanctificata sunt mihi, donec sanetur, scilicet per pœnitentiam. » Hinc statuti sunt ante Pascha quadraginta dies pœnitentiæ, ut his peractis in jejuniis, et orationibus, et continentia, et bonis operibus, tunc possint communicare pœnitentes cum aliis bonis Christianis. Hinc super illud, I *Corinth.*, II : « Si nosmetipsos dijudicaremus, » etc., dicit Augustinus : « Ab ipsa mente pœnitentis talis sententia proferatur, ut se indignum judicet participatione corporis et sanguinis Domini, ut ad tempus per ecclesiasticam disciplinam a sacramento cœlestis panis separetur. Indigne enim accipit, si tunc accipit cum debet agere pœnitentiam, id est, quando incipit. Ergo se prius judicet, ut a se judicatus non judicetur a Domino. » De tertio, scilicet de continentia continua et sempiterna, scilicet omnimodam et perpetuam castitatem conservare. *Levit.*, XXI : « Sacerdotes sancti erunt Domino suo, et

Digitized by Microsoft®

offrent l'encens du Seigneur et les pains de leur Dieu, c'est pourquoi ils seront saints. » Bède dit : « Si les prêtres de l'Ancien-Testament qui devoient entrer dans le temple pour y offrir des victimes suivant l'ordre de leur fonction, étoient tenus de s'abstenir de leurs épouses, a combien plus forte raison, nos prêtres qui doivent toujours être prêts à consacrer le corps sacré du Seigneur, sont-ils tenus de garder une continence perpétuelle et absolue ? »

Le deuxième moyen de se préparer, c'est d'imiter l'exemple des pères, figuré par la chaussure de leurs pieds. Saint Grégoire dit : « Avoir sa chaussure à ses pieds, c'est contempler la vie des pères qui ne sont plus, et préserver nos pas des blessures du péché. » On lit au livre des Cantiques, chap. VII : « Que vos démarches sont belles, ô fille du Prince ! » à cause *de l'agrément* de votre chaussure ; *les démarches* expriment les progrès faits ; *à cause de la chaussure*, c'est-à-dire à cause de l'observation attentive de la vie des pères.

Le troisième moyen de se préparer, consiste dans sa propre correction, figurée par le bâton que les pères tenoient à leurs mains. Le bâton signifie la rectitude de justice avec laquelle nous devons juger nous-mêmes nos excès avant de communier. On lit, Ps. XLIV : « Le sceptre de votre règne sera un sceptre de rectitude et d'équité. » Ps. II : « Embrassez étroitement la discipline, etc. » I Cor., chap. XI : « Celui qui mange et boit indignement, etc. Que si nous nous jugions nous-mêmes, etc. » Saint Augustin s'exprime sur ce point comme il suit : « Montez ici sur le tribunal de votre esprit contre vous-même, et ayant établi un jugement dans votre cœur, que votre pensée soit l'accusateur, votre conscience le témoin, et la crainte du Seigneur le bourreau, ce qui fait que le sang de l'âme de celui qui s'avoue coupable coule pour ainsi dire par les larmes, et ainsi la vengeance divine est arrêtée dans son cours, lorsque l'aveu et le châtiment surpassent ce

---

non polluent nomen ejus. » Incensum enim Domini, et panes Dei sui offerunt ; et ideo sancti erunt. Beda : « Si veteris testamenti sacerdotes secundum ordinem vicis suæ, intraturi templum ad offerendas legales hostias, a propriis uxoribus oportuit abstinere, quanto magis nostri sacerdotes, quos ad consecrandum sacrosanctum corpus Domini paratos semper esse oportet, et continuam, et sempiternam semper debent castitatem conservare ? » Secundum præparativum est exemplorum patrum custodia per calceamenta pedum figurata. Gregorius : « Calceamenta in pedibus habere, est mortuorum patrum vitam aspicere, et nostra vestigia a peccati vulnere custodire. » *Cant.*, VII : « Quam pulchri sunt gressus tui in calceamentis, filia principis ! » gressus sunt profectus operum in calceamentis, id est, in consideratione vitæ patrum. Tertium præparativum est correctionis disciplina in baculis manuum figurata. Baculus enim significat rectitudinem justitiæ, qua debemus nosmetipsos de nostris excessibus ante communionem judicare. *Psalm.* XLIV : « Virga directionis, virga regni tui, etc. Apprehendite disciplinam, » etc. I *Corinth.*, II : « Qui manducat et bibit indigne, quod si nosmetipsos dijudicaremus, » etc. Augustinus : « Ascendas hic adversus te tribunal mentis tuæ, et constituto in corde judicio adsit accusatrix cogitatio, et testis conscientia, et carnifex timor Domini, inde quidam sanguis animæ confitentis per lacrymas profluat, et sic cessat vindicta divina, cum confessio et

Digitized by Microsoft®

qu'il y a d'humain, et par ce moyen l'homme se rend digne de recevoir présentement le corps de Jésus-Christ dans le Sacrement et de jouir de lui d'une manière parfaite dans la vie future. » Il est écrit de la première de ces choses au Deutéronome, chap. VIII : « Le Seigneur vous a affligé par la détresse, et il vous a donné la manne pour nourriture ; ce que vous ignoriez. » *Il vous a affligé*, c'est-à-dire, il a fait que vous vous affligeassiez et que vous vous corrigeassiez ; *par la détresse*, c'est-à-dire par le châtiment de votre volonté et par la privation de ce qui vous délectoit, et alors il vous a donné le pain céleste de son corps. Il est dit de la seconde, Héb., chap. XII : « Or tout châtiment, lorsqu'on le reçoit, semble être un sujet de tristesse et non de joie ; » mais ensuite il fait recueillir en paix les fruits de la justice à ceux qui auront été ainsi exercés.

La manducation spirituelle peut pareillement être un moyen de se préparer à recevoir le corps du Seigneur, en tant que ceux qui sont parfaits le mangent par le moyen de la méditation. Nous traiterons de ce moyen dans le dix-neuvième discours, et avant et au milieu de ce même discours.

---

correctio præcedit humana, et sic homo dignus erit ad sumendum corpus Christi nunc in sacramento, et perfecta fruitione in futuro. » De primo, *Deuteronom.*, VIII : « Afflixit te Dominus penuria, et dedit tibi cibum Manna, quod ignorabas : » afflixit te, id est, fecit ut affligeres et corrigeres : penuria, id est, pœna voluntatis tuæ, et voluptatis carentia, et tunc dedit tibi cœlestem panem corporis sui. De secundo, *ad Hebr.*, XII : « Omnis disciplina in præsenti non videtur gaudii, sed mœroris : » postea autem fructum pacatissimum exercitatis per eam reddet justitiæ. Item, præparativum ad corpus Domini suscipiendum esse potest manducatio spiritualis : secundum quod perfecti manducant ratione meditationis devotæ, de quo infra sermone decimo nono ante medium, et in medio.

FIN DU CINQUIÈME VOLUME.

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft ®

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE CINQUIÈME VOLUME.

OPUSCULE XLII.

De saint Thomas, sur les puissances de l'ame.

Chapitre premier. — Combien il y a d'ames, combien de degrés d'êtres vivants, combien de genres de puissances de l'ame, et d'abord de l'ame végétative. *page* 1
Chap. II. — De l'ame végétative et de ses puissances. 5
Chap. III. — De la puissance sensitive et des cinq sens extérieurs. 7
Chap. IV. — Des quatre puissances sensitives intérieures suivant leurs natures. 10
Chap. V. — De la vertu motive sensitive de l'animal. 16
Chap. VI. — De la puissance intellective. 18
Chap. VII. — De la volonté et du libre arbitre qui sont une même chose. 25
Chap. VIII. — Dans quelles puissances de l'ame se trouve le péché, et quelles sont celles où il n'est pas. 27

OPUSCULE XLIII.

Du même docteur, sur le temps.

Chapitre premier. — Le temps a l'être en dehors de la matière. 31
Chap. II. — Le temps n'est pas un mouvement, mais quelque chose du mouvement. 38
Chap. III. — Quelles sont les choses qui sont mesurées par le temps et celles qui ne le sont pas. 43
Chap. IV. — De la différence de l'éternité, de l'*ævum* et du temps; ce que c'est que chacune de ces choses. 48

OPUSCULE XLIV.

Du même docteur, sur la pluralité des formes. 54

OPUSCULE XLV.

De saint Thomas, commençant par ces mots, Postquam de principiis. 88

OPUSCULE XLVI.

Du même docteur, sur la nature des syllogismes. *ibid.*

Digitized by Microsoft®

OPUSCULE XLVII.

SUR LA SOMME DE TOUTE LA LOGIQUE D'ARISTOTE.

CHAPITRE PREMIER. — Ce que c'est que l'universel, et d'où il tire son origine. 102
CHAP. II. — Ce que c'est que le genre, et d'où il tire son origine. 104
CHAP. III. — Ce que c'est que l'espèce, et d'où elle tire son origine. 108
CHAP. IV. — De l'origine de la différence, et ce que c'est suivant la chose et l'intention. 110
CHAP. V. — Du genre le plus général et du genre subalterne; un être ne peut pas être genre. 115
CHAP. VI. — De l'origine du propre, et comment il se trouve dans tout individu de l'espèce et toujours. 118
CHAP. VII. — Le propre est inhérent à la seule espèce, et se dit d'elle réciproquement. 122
CHAP. VIII. — De l'origine de l'accident et exposition de sa cause. 124

TRAITÉ II.

DU MÊME DOCTEUR, DES PRÉDICAMENTS.

CHAPITRE PREMIER. — Des divers modes de prédication. 128
CHAP. II. — Ce que c'est que la substance suivant l'intention logique. 133
CHAP. III. — De la première et de la seconde substance; ce que c'est; de l'ordre de la substance. 137
CHAP. IV. — La substance ne reçoit point la contrariété, ni le plus et le moins, quoique qu'elle soit sujet de l'un et de l'autre par le changement qui s'opère en elle. 140

TRAITÉ III.

DU PRÉDICAMENT DE LA QUANTITÉ.

CHAPITRE PREMIER. — Du nombre qui est une quantité discrète. 147
CHAP. II. — De la seconde espèce de la quantité discrète, c'est-à-dire du langage. 150
CHAP. III. — De la quantité continue en commun suivant l'intention logique. 152
CHAP. IV. — De la quantité qui a une position, et de ce qui est requis par rapport à cette position. 153
CHAP. V. — Des espèces de la quantité continue, et d'abord de la ligne. 154
CHAP. VI. — Du lieu qui est une espèce de la quantité continue. 157
CHAP. VII. — Du temps, comment c'est une quantité successive. 158
CHAP. VIII. — Que la quantité ne reçoit ni le plus, ni le moins, et n'a pas de contrariété, mais une chose est dite égale ou inégale à une autre suivant l'être. 160

TRAITÉ IV.

DU PRÉDICAMENT DE LA QUALITÉ.

CHAPITRE PREMIER. — Ce que c'est que la qualité en général. 163
CHAP. II. — De la première espèce de qualité, qui est l'habitude et la disposition. 164
CHAP. III. — De la seconde espèce de la qualité, qui est la puissance ou l'impuissance naturelle. 166
CHAP. IV. — De la troisième espèce de la qualité, qui est la passion ou la qualité passible. 168
CHAP. V. — De la quatrième espèce de la qualité, qui est la forme, ou la figure constante dans une chose. 170

Digitized by Microsoft ®

CHAP. VI. — De la qualité et des conditions d'après ses trois modes. 172
CHAP. VII. — Des communautés et des propriétés de la qualité. 173

TRAITÉ V.

DU PRÉDICAMENT AD ALIQUID.

CHAPITRE PREMIER. — Ce qu'est *ad aliquid*, suivant l'intention logique. 174
CHAP. II. — De la seconde définition des relatifs qui convient aux relatifs suivant l'être, et aux relatifs réels. 176
CHAP. III. — Que la relation ne diffère de son fondement que par la réalité extrinsèque. 178
CHAP. IV. — Que l'entité des relatifs se tire des fondements. 179
CHAP. V. — Des communautés et des propriétés des relatifs. 180
CHAP. VI. — Des six autres prédicaments et de leur prédication en commun. 181
CHAP. VII. — Ce que c'est que l'action suivant la raison prédicamentale dans les deux opinions. 184
CHAP. VIII. — Quelle est l'action qui reçoit le plus et le moins avec la contrariété, quelle est celle qui ne reçoit rien de cela. 187
CHAP. IX. — Le propre de l'action est de produire la passion par soi. 188
CHAPITRE PREMIER. — Ce que c'est que la passion formellement, comme prédicament. *ibid.*
CHAP. II. — Que la dénomination de la passion se fait formellement *ab extrinseco*. 189
CHAPITRE PEMIER. — Ce que c'est que le prédicament *quando*, c'est le temps en tant qu'il dénomme une chose temporelle, ou le rapport du temps aux choses temporelles qu'il mesure. 190
CHAP. II. — Que *quando* n'est pas le rapport de la chose mesurée au temps, mais tout le contraire. 194
CHAP. III. — Que *quando* ne reçoit ni le plus ni le moins, et n'a pas de contraire, qu'il se trouve dans tout ce qui commence d'être. 195

TRAITÉ VI.

DE UBI.

CHAPITRE PREMIER. — Du prédicament *ubi*, ce que c'est formellement, et en quoi il se trouve subjectivement. 199
CHAP. II. — *Ubi* ne reçoit ni le plus ni le moins, il n'a pas la contrariété et se trouve dans le corps terminé par une surface. 201

TRAITÉ VII.

DE LA POSITION.

CHAPITRE PREMIER. — Du prédicament de position ; est-il quelque chose suivant la raison formelle. 203
CHAP. II. — La position est la dénomination ou le rapport tiré des parties du lieu à raison des parties de la chose localisée. 205
CHAP. III. — La situation ne reçoit ni le plus ni le moins, et n'a pas de contrariété ; ce qui lui est propre, c'est d'assister à la substance d'une manière prochaine. 206

TRAITÉ VIII.

DE L'HABITUDE.

CHAPITRE PREMIER. — De l'*habitus* en tant que prédicament, ce que c'est formellement. 207
CHAP. II. — L'*habitus* peut se fonder immédiatement dans la substance. 209

Digitized by Microsoft®

CHAP. III. — L'*habitus* reçoit le plus ou le moins, mais non tout *habitus*, il n'a pas la contrariété. 212
CHAP. IV. — Le propre de l'*habitus* est d'exister tant dans le corps que dans ce qui enveloppe le corps suivant la division des parties. 214

TRAITÉ IX.

DE L'INTERPRÉTATION OU ÉNONCIATION.

CHAPITRE PREMIER. — Ce que c'est que le nom suivant l'intention logique. 216
CHAP. II. — Ce que c'est formellement que le Verbe suivant la description logique. 220
CHAP. III. — Ce que c'est que le discours, et quelles sont les espèces. 222
CHAP. IV. — Ce que c'est que l'énonciation, ce que c'est que le vrai et le faux. 224
CHAP. V. — La vérité et la fausseté ne sont que dans l'énonciation, et pourquoi? 226
CHAP. VI.— De l'énonciation catégorique, hypothétique, affirmative et négative. 229
CHAP. VII. — De la quantité des propositions catégoriques sur l'*inesse*, savoir de l'universelle, de la particulière, de l'indéfinie et de la singulière. 232
CHAP. VIII. — De l'opposition des propositions catégoriques existant en figure, relativement aux énonciations de *inesse*. 235
CHAP. IX. — Des équipollences des énonciations catégoriques de *inesse*. 238
CHAP. X. — Comment les énonciations catégoriques de *inesse* se rapportent à la vérité et à la fausseté. 241
CHAP. XI. — Ce que c'est que la proposition modale, et de sa quantité. 244
CHAP. XII. — De la qualité des propositions modales quant à l'affirmation et à la négation. 247
CHAP. XIII. — De l'opposition et de l'équipollence des énonciations modales. 248
CHAP. XIV. — De l'énonciation hypothétique et de ses trois espèces. 252

TRAITÉ X.

DU SYLLOGISME SIMPLICITER.

CHAPITRE PREMIER.— Ce que c'est que le syllogisme, ce qui doit entrer dans sa constitution. 256
CHAP. II. — De la conversion des propositions de *inesse* et de ses espèces. 260
CHAP. III. —Des conversions des propositions modales et de leur différent mode. 264
CHAP. IV. — Des syllogismes ostensifs de *inesse* relativement au mode et au signe. 268
CHAP. V. — Des syllogismes inutiles dans toute figure. 273
CHAP. VI. — Des syllogismes de la première figure concluant directement, et des syllogismes de la seconde figure. 275
CHAP. VII. — Des syllogismes de la troisième figure et de la réduction de tous les syllogismes aux deux premiers modes de la première figure. 280
CHAP. VIII. — Des syllogismes à conclusion indirecte et de leur réduction. 283
CHAP. IX. — De l'invention du moyen terme pour les syllogismes de toutes les figures, tant affirmatifs que négatifs. 287
CHAP. X. — De la différence qui existe entre le syllogisme *ad impossibile* et le syllogisme ostensif. 291
CHAP. XI. — Dans quels modes et dans quelles figures se font les syllogismes *ad impossibile*. 292
CHAP. XII. — Comment les syllogismes *ad impossibile* se ramènent aux syllogismes ostensifs. 296
CHAP. XIII. — Des syllogismes à propositions modales, relativement aux propositions *de necessario*. 299
CHAP. XIV. — Des syllogismes contingents. 303
CHAP. XV. — De la combinaison du contingent et du nécessaire dans trois figures de syllogisme. 308
CHAP. XVI. — Des syllogismes conditionnels des propositions simples. 311

Digitized by Microsoft ®

CHAP. XVII. — Des syllogismes conditionnels avec des propositions hypothétiques composées. 313
CHAP. XVIII. — Des syllogismes disjonctifs et des propositions réduplicatives, de la conversion par comparaison. 317

TRAITÉ XI.

DU MÊME AUTEUR, DU SYLLOGISME DÉMONSTRATIF.

CHAPITRE PREMIER. — Ce que c'est que le syllogisme démonstratif. 321
CHAP. II.— Ce que c'est que *dici de omni* premièrement de soi, ou universellement. 322
CHAP. III. — Que la démonstration procède de choses vraies et nécessaires. 325
CHAP. IV. — Que la démonstration procède de prémices où elle se trouve *per se* et non *per accidens*. 326
CHAP. V. — Que la démonstration procède de choses premières et immédiates. 328
CHAP. VI. — Que la démonstration procède de choses propres, et non d'étrangères ni de communes. 329
CHAP. VII. — Que la démonstration procède de choses connues par elles-mêmes. 334
CHAP. VIII. — Que la démonstration procède des causes de la conclusion. 336
CHAP. IX. — Que la démonstration principale affirmative ne se fait que dans la première figure et dans son premier mode. 339
CHAP. X. — Que la démonstration principale négative doit se faire dans le second mode de la seconde figure. 340
CHAP. XI. — Que la démonstration *quia* procède de l'effet de la cause, ou des causes éloignées à l'effet. 344
CHAP. XII. — Que dans une démonstration il y a quelque chose de connu avant la conclusion, et quelque chose après que la démonstration est faite. 347
CHAP. XIII. — Que la science qui procède par la cause et qui dit la forme est plus certaine que celle qui procède par l'effet et dit la matière. 351
CHAP. XIV. — Que l'unité formelle de la science se tire de l'unité formelle du sujet suivant la nature de l'objet de la science. 353

OPUSCULE XLVIII.

DU SENS PAR RAPPORT AUX CHOSES SINGULIÈRES, ET DE L'INTELLECT PAR RAPPORT AUX UNIVERSELLES. 356

OPUSCULE XLIX.

DU MÊME DOCTEUR, DE L'INVENTION DU MOYEN TERME. 358

OPUSCULE L.

DU MÊME DOCTEUR, DE LA NATURE DE LA LUMIÈRE. 362

OPUSCULE LI.

DU MÊME AUTEUR, DE LA NATURE DU LIEU. 368

OPUSCULE LII.

DU MÊME AUTEUR, SUR L'INTELLECT ET L'INTELLIGIBLE. 380

OPUSCULE LIII.

DU MÊME DOCTEUR, DE QUO EST ET QUOD EST. 388

Digitized by Microsoft®

OPUSCULE LIV.

Du même docteur, sur les universaux. 390

OPUSCULE LV.

Second traité sur les universaux. 404

OPUSCULE LVI.

Du même docteur, office de la fête du corps de Jésus-Christ, composé sur l'ordre du pape Urbain IV, qui a établi cette fête. 416

OPUSCULE LVII.

Du même docteur, sur le sacrement adorable de l'autel.

Chapitre premier. — Des trois causes de l'institution du sacrement du corps du Sauveur. 435
Chap. II. — La première cause de l'institution de ce sacrement, c'est le souvenir du Sauveur, en lui-même, et la préparation à son jugement. 442
Chap. III. — De la seconde cause de l'institution du sacrement de l'Eucharistie, à savoir du sacrifice de l'autel. 448
Chap. IV. — Troisième observation à faire sur le sacrifice, ou excellence de notre sacrifice. 455
Chap. V — Troisième cause de l'institution de ce sacrement; c'est la nourriture de l'homme. 460
Chap. VI. — Des deux autres raisons pour lesquelles le Christ nous donne son corps en aliment. 466
Chap. VII. — De la forme de la donation, c'est-à-dire quelle est la cause pour laquelle il nous donne ce sacrement voilé. 471
Chap. VIII. — Des deux autres raisons pour lesquelles nous recevons le corps de Jésus-Christ sous un voile. 477
Chap. IX. — De la forme du don, qui nous est fait sous l'espèce du pain. 482
Chap. X. De la forme du don qui nous est fait sous l'espèce du pain de froment. 487
Chap. XI. — Des trois merveilles qui s'opèrent dans la consécration. 492
Chap. XII. — Du troisième miracle qui s'opère dans la consécration. 499
Chap. XIII. — Des trois merveilles que l'on doit considérer dans la possession du corps de Jésus-Christ. 504
Chap. XIV. — Des trois merveilles qui s'opèrent dans la perception du corps de Jésus-Christ. 510
Chap. XV. — Qualités de la préparation requise de nous pour recevoir le sacrement. 516
Chap. XVI. — De notre préparation à un troisième point de vue, ou en tant que l'agneau pascal est la figure du sacrement eucharistique. 523

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU CINQUIÈME VOLUME.

BESANÇON, TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

Digitized by Microsoft ®

Digitized by Microsoft®

Digitized by Microsoft®

THOMAS AQUINAS, St.
Opuscules.

BQ
6831
.F6
v.5

Digitized by Microsoft®